

ANATOMIA DESCOMPUNERII

• *Un fragmentist*. • “*Efectul Cioran*” • *Un alt om sfârșit* • *Pamfletul “somnolenței naționale”* • *Soluția “colectivismului național”* • “*Sensul profund al utopiei*”

1. Un fragmentist. “Efectul Cioran”. Între marii esești – și stilști – ai spațiului cultural românesc și, în egală măsură, francez, Cioran își dispută nu existența, ci *rangul*. Dorind să fie un *caz special*, filosoful din Rășinariii Sibiului s-a luptat cu Ideea până când a transformat-o în stil. Într-o scriitură cu adevărat inconfundabilă. E aici, desigur, metamorfozată propria-i credință: “Stilul e viața unui text. *De l’intérieur!* Viața unei idei este stilul”. Cioran a devenit unul din cei ce pot să “someze” limba și să-i dea un fel de “ultimatum”, spre a-l putea primi pe autor în imperiul ei – limba rămâne, orice s-ar spune, “stăpâna noastră” –, cu hoardele de nuanțe pe care le-a crescut și păstorit pe cont propriu (l-am putea numi pe Cioran, cum o face el cu Valéry, “Salahor al nuanței”). Și pentru că adevărata mântuire este, pentru Cioran, “o iluzie și o imposibilitate” (“Refuzul mântuirii pleacă dintr-o iubire secretă a tragediei”), el o trăiește, totuși, în raport cu *limba*.

Dar stilul scrierilor lui Cioran, îndeosebi cele din epoca maturității, riscă să devină întrucâtva *ideofag*. Ceea ce vrea să spună că *ordinea exterioară* a operei, mai cu seamă a celei publicate în franceză, e mai importantă – uneori – decât metamorfoza gândului. Sau că a fost *găsit felul* de a insista pe o idee și de a da astfel consecvență și coerență scriiturii. *Scriitura* lui Cioran este parcă în rezonanță cu ceea ce s-a numit – în teoria intertextualității – *textul-fragment* și relația lui cu *textul total*. Ca și un Borges, de pildă, Cioran, prin scrierile sale, prin succesivele cărți de factură gnostică, nu face uneori altceva decât permutări (stilistice) de fragmente în cadrul aceluiași tot. De aici provine, cred, senzația de relativă monotonie pe care ți-o procură uneori textele, acea repetiție care se produce, de multe ori, chiar și în substanța ideii. Același spectacol într-o altă regie, altă garderobă

pentru aceiași actori și aceleași roluri. O iluzie superbă însă, fiindcă gândirea lui Cioran, exercitată (adică făcând exerciții) în *fragmente*, are ca model – ca și la Eminescu – *arhipeleagul*. Arhipeleagul este, în acest caz, un fel de “fragmentarium”, un întreg de întreguri.

Această ipostază în care “ființa de hârtie” a gânditorului se relevă pe sine cel mai fidel, adică sub forma tautologicului, în chiar miezul acelei voluptăți de a filosofa, este deci – cum s-a observat – *fragmentul*, ca mod de a fi, ca pulsație, ca ritm vital al gândirii. “A scrie fragmentar în orizontul unei singure idei este suprema și singura noastră formă de coerență”, observa G. Liiceanu. Cioran “nu pare a gândi, ci, mai degrabă, a exprima circular o idee înăscută”, spune A. Pleșu. “Da. Fragmentul este evitarea înecului în limbaj și a gândirii nevii, uscat sistematic. Aceasta face ca nici Platon să nu aibă sistem, folosind dialogul care este trezitor al limitelor capacității umane. Fie că în dialog, ca și în fragment, se dă soluție aleatorie la o problemă, fie că se constată o aporie, acceptând impasul într-o problemă insolubilă, pusă pentru ea însăși – cum spune Nicolai Hartmann –, fie că se înlătură o eroare mintală sau o greșeală morală jocul de nuanțe și precizia formulărilor se pot exprima mai ușor în fragmente decât în descripțiile lungi”, comenta Petre Țuțea(1). De altminteri, însuși Cioran și-a gândit arhitectura textului său, a operei în ansamblu, plecând de la fragment. Este felul său de a se despărți de un anumit mod de filosofare. “Cred că filosofia nu mai este posibilă decât ca *fragment*. Sub formă de explozie. Nu mai este posibil de-acum să te apuci să elaborezi un capitol după altul, sub formă de tratat. În acest sens, Nietzsche a fost eminent eliberator. El este cel ce a sabotat stilul filosofiei academice, cel care a *atentat* la ideea de sistem. [...] Acum suntem toți fragmentiști, chiar când scriem cărți armonizate”(2). Între avantajele scrierii sub formă de fragment este și faptul că aceasta admite contradicția, ceea ce – într-un sistem – este pură sinucidere ideatică. Un avantaj enorm pentru Cioran deoarece el a avut totdeauna voluptatea contradicției.

Citindu-l pe Cioran, ești permanent pus în postura caraghioasă a copilului care vrea să prindă, sub căușul mâinii sale, razele jucăușe reflectate de-o oglindă, pe care cineva, hâtru, o mișcă întruna, de colo până colo: ceea ce credeai că ai “prins” prin și sub greutatea lecturii tale nu mai este, sau este în altă parte, așa încât te trezești, ca și copilul de adineauri, cu mâna goală. Cioran este un autor greu de atâta sens, el refuză lecturile și, orgolios cum este orice mare creator, ne atrage involutar în *re-lecturi*, care – ca într-un palimpsest –, ne relevă noi și noi înțelesuri. Dar mai presus de

toate, Cioran este unul dintre marii privilegiați ai cuvântului, și nu mai este pentru nimeni de mirare faptul că, lacom cum este, el a intrat de multă vreme pe poarta cea strâmtă a eternității în caleașca a două idiomuri, devenind deopotrivă filosof francez de origine română și gânditor român de expresie franceză. A trăit aproape șaizeci de ani în Franța, unde a plecat în 1937 și unde, după ce timp de zece ani s-a exersat în graiul lui Baudelaire, a vrut să “divorțeze” de limba maternă. A dorit să scrie și să viseze – la propriu și la figurat – în limba franceză. Se despărțise de altfel de Bergson, un gânditor de care se apropiase în teza sa de licență. L-a părăsit deoarece, mărturisirea mai târziu, acesta ar fi ignorat *dimensiunea tragică* a vieții, disperarea ca mod de a fi (3). Or, tânărul eseist, pe atunci, se înfatuase să devină din specialist în problema morții, ce credeți? un taumaturg al disperării.

După cele cinci cărți scrise în românește, Cioran era, la Paris, un necunoscut. (Lăsăm la o parte, deliberat, cea de-a șasea carte scrisă și ea tot în limba română – *Îndreptar pătimas* –, pentru că aceasta are un rost cu totul aparte în ansamblul operei.) Avatarurile debutului în franceză au fost, se știe, nu ușor de suportat. Succesul avea să vină după lungi așteptări (o așteptare “activă”, ar spune Noica), în urma unui concurs pentru cea mai bună carte scrisă în limba lui Voltaire de un străin. Așa îi apare *Précis de décomposition* (Gallimard, 1949) și obține Premiul “Rivarol”, după care refuză rând pe rând alte premii ce i-au fost oferite: “Nu poți scrie o carte precum *Neajunsul de a te fi născut* și apoi să încasezi un premiu literar”, se confesa Cioran, în 1981, într-un interviu din *Die Zeit*. După cum a respins aproape orice formă de publicitate, gest care ascundea în fapt multă timiditate (la un gânditor care avea însă “tupeul” Ideii), o oarecare retorică purtată cu ostentație nonșalantă de un rășinărean ajuns la Paris, după cum aceeași fugă din fața reporterilor sau a camerelor de luat vederi ne dezvăluie, lucid, teama organică a gânditorului ca nu cumva să-și dizolve individualitatea în alaiul festiv și în tam-tam-ul succesului de mucava. Sigur, nici aici nu trebuie generalizat, căci – când a a fost vorba de alte țări decât Franța –, Cioran a dat interviuri, s-a lăsat fotografiat și a zâmbit – chiar dacă amar – aparatului de filmat. Cele mai semnificative dintre interviurile acordate de Cioran compun de altminteri un volum masiv editat de Gallimard (din care am și citat până aici), convorbiri care se regăsesc – cu excepția a patru texte –, și în opul tradus la noi de Humanitas. Motivele pentru care Cioran era “ostil interviurilor” țineau și de imaginea, și de substanța discuțiilor. “Trebuie să te ții la distanță, să nu-ți faci

autopropagandă. Dar pe măsură ce îmbătrânești, începi să faci concesii. Nu am dat niciodată interviuri în Franța și nu am apărut niciodată la televiziune, pentru că nu mă interesează să fiu recunoscut de toată lumea. Totuși, există confidențe care se pot face în timpul unei conversații, dar care nu pot fi scrise, în afară de situația în care e vorba de o autobiografie. Nu vreau să-mi povestesc viața, nu merită s-o fac. Cu toate acestea, din fire, sunt foarte indiscret și-mi place să povestesc anecdote personale“(4).

Tradusă și (re)tipărită acum aproape integral de concernul editorial care este Humanitas, opera lui Cioran își i-a meritata revanșă după o cenzură ideologică impusă atâta vreme de dictatură. S-a produs – dacă fenomenul nu era declanșat mai demult – un explicabil “efect Cioran”, înainte de toate prin răspândirea în ritm de cronometru a cărților pe piața culturală a României. (Despre “efectul Cioran”, într-un sens diferit însă, vorbea, în 1988, Sanda Stolojan.) S-au grăbit să le cumpere cei ce voiau să renunțe la xeroxurile trase cu atâta greutate, dar și alți intelectuali sau oameni sensibili, dezabuzăți de bâlciul, de zarva cotidianului, care mai văd încă în lectură o formă de terapie a sufletului. Între toți aceștia – tineri, mulți tineri, cei care nu au avut cum să cunoască în procesul formării lor opera lui Cioran. Tocmai acestea erau manifestările – cele dintâi –, ale așa-numitului “efect Cioran”. O relație biunivocă de cauzalitate care, tradusă în alți termeni, înseamnă meandrele prin care trece *procesul de receptare* a unei opere. Altfel spus, *prezența și influența* ei asupra altor spirite, o influență fie directă – e aceea greu de realizat “lectură pură” –, fie mediată de o instanță critică investită cu un anumit credit. Sunt aici de altminteri și motivele pentru care, în 1991, când filosoful împlinea vârsta de 80 de ani, am “înscenat”, la Sibiu, un “simpozion” Cioran (era de altfel primul act cultural de acest fel după decembrie ’89, căci apoi a izbucnit un fel de epidemie a întâlnirilor festiv-omagiale, cu excepția Colocviului ținut în același an la Sinaia). După altul consacrat lui Noica în decembrie ’90, acest banchet al spiritului venea în fapt să continue într-un fel mentalitatea critică a Colocviilor organizate cândva de revista *Transilvania*. Sub un binom provocator și formulat anume despre filosof: “Cioran – între mistica negativă și anatomia descoperirii”, s-au propus atunci – în egală măsură incitante și profunde, dar, uneori, și obedient-cioraniene –, varii grile de lectură (inclusiv lectura “din interior”, pe care ne-a relevat-o excelenta traducătoare Irina Mavrodin). Dincolo de duelul de idei sau dincoace de textul lui Cioran, o ipoteză plutea muștrător în aer: Cioran era, și este, totuși, superficial (când nu este “tendențios”) cunoscut în patria lui (știm,

desigur, că un om are o singură *patrie*, cuvânt care vine, spune Eminescu, de la *patres*, părinți, în timp ce țări poți avea mai multe). Nu eludăm aici studiile esențiale produse în spațiul românesc, dintre care amintim: G. Liiceanu, “Cioran sau filosofia ca antifilosofie”, în *Cearța cu filosofia*, Humanitas, 1992, pp. 134-189; Carmen Ligia Rădulescu, *Emil Cioran*, Recif, 1994; Sorin Antohi, “Cioran și stigmatul românesc. Mecanisme identitare și definiții radicale ale etnicității”, în *Civitas imaginis*, Litera, 1994, pp. 208-285; Z. Ornea, *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*, Editura Fundației Culturale Române, 1995, *passim*; Marian Victor Buciu, *E. M. Cioran. Despărțirea continuă a Autorului cel Rău*, Editura Sitech, 1996.

E necesar, așadar, ca opera lui Cioran, mai ales acum când gânditorul a “căzut” în eternitate, să fie *re-cunoscută*, dar înainte de toate e nevoie să fie *re-citită* fără miopie sau prezbitism, chiar dacă scriitorul a visat în franceză în mansarda sa din preajma teatrului l’Odéon. Orice s-ar spune, opera lui Cioran – inclusiv cărțile publicate în Franța –, aparțin spiritualității românești. Însăși limba în care a văzut lumina zilei l-a “somat” pe Cioran în anii din urmă ai vieții. (“Limba română este una din cele mai poetice limbi. Din păcate, pentru mine, aparține unei epoci din viața mea aproape preistorice”, mărturisea Cioran într-o epistolă pe care ne-a trimis-o în oct. 1990.) Și tot limba română și dorul de casă l-au “boicotat” și l-au îndepărtat tot mai mult de Sena și l-au adus tot mai aproape de Șanta, de Coasta Boacii sau de Șteaza din Rășinari (“Văd fiecare piatră de pe drumul Rășinarului”, îi spunea într-o zi, la telefon, fratelui său, Aurel, din Sibiu). Ca și Eminescu, Cioran ar putea spune: “Punctul nostru centrifugal – *mater parens* – e Ardealul” (ms. 2255, f. 393 r). Cel ce a scris *Lacrimi și sfinți* nu și-a putut licita deloc experiența sa pariziană, fiind tot mai intens smuls din spațiul-timpul francez sau cauționat de trecutul care-l lega organic, celular aproape, de Noica, Eliade, Țuțea, de alții din generația ’30.

Se va spune, probabil, că Emil Cioran detesta comentariul asupra operei, deoarece trădează sensul și ne oferă un “derivat” de neluat în seamă. (Când i-am cerut filosofului, în 1990, un text *despre* Noica, mi-a răspuns: “Importantă este opera, nu comentariile noastre. Cât privește personajul, el este complex, fascinant și derutant: imposibil de a-l defini printr-o simplă improvizație”). Nu autentică exegeză însă, ar fi fost repudiată, ci aceea analiză care, prin diletantismul ei, poate duce la “o simplă improvizație”. Și nu este lucru care să-l fi dezamăgit mai mult pe Cioran ca falsa autenticitate

a trăirii și a cuvântului caligrafiat, sau “secundul” în care nu răzbate nici urmă de “joc secund”. E acea ipostază de “idolatri ai fragmentului și ai stigmatului” denunțată că ar aprăține “unui timp clinic în care numai *cazurile* contează”, când comentatorul veleitar e preocupat îndeosebi de “ceea ce scriitorul *nu* a exprimat, ceea ce ar fi putut spune dar n-a spus”. Adică analistul cârcotaș, chițibușar, cel ce face alergie în fața operei deoarece nu l-a putut suporta pe autor, “specialistul” echipat cu penseta și bisturiul și gata de orice operație chirurgicală pe text sau atent – dar acestea sunt cazurile fericite –, la “meșteșugul potrivirii adverbilor sau al alegerii adjectivelor”. Cu toții însă departe de a îndura “povara <<adevărurilor>>”, departe de acea lume – doar visată de Cioran –, “în care oamenii ar fi gata să moară pentru o virgulă”.

Teama de sterilitate a discursului care apucă drumul lui *dicitur* are, însă, la Cioran o justificare mai profundă, o motivație sceptic-ontologică: *aparențele* domină și obnubidează *realitatea*, încât e “ridicol să nădăjduim că limba e în stare s-o înfățișeze”. Și cum din orice neajuns Cioran iese triumfător, cu tija subțire a crinului ivită din solul lui “orice e posibil”, și aici, poate, la *marginia* cuvintelor (căci “cei care au cunoscut frica *în mijlocul* cuvintelor” ajung la forma cea mai concentrată a gândirii: aforismul), el zărește *toleranța* (sau compromisul?) strecurată în oricare din “zicerile” noastre: “De ce, atunci, să ne complicăm agățându-ne de o anumită opinie mai degrabă decât de oricare alta, de ce să dăm înapoi în fața banalului sau al inimaginabilului, în fața îndatoririi de a spune sau scrie orice? Un minimum de înțelepciune ne-ar obliga să susținem toate tezele deodată, într-un eclertism al surâsului și al distrugerii”.

Opera lui Cioran este o singulară *dramă a lucidității*. Nu stăpânit de aburul anesteziant al vreunei utopii, ci dintr-o exacerbată și – nu o dată – ostentativă luciditate și-a ales Cioran ca “idol” pe Don Quijote, și nu pe Iisus sau Cezar. (“Cezar? Don Quijote? Pe care dintre ei, în înfumurarea mea, voiam să mi-l aleg ca model? N-are importanță. Fapt este că, într-o zi, cândva, de pe un meleag îndepărtat, am pornit să cuceresc lumea, toate perplexitățile lumii...”; “Don Quijote reprezintă tinerețea unei civilizații: își *născocea* evenimente, pe câtă vreme noi nu mai știm cum să scăpăm de evenimentele care ne asaltează.”) Cioran voia să-l trezească pe *celălalt* întru aceeași luciditate: toate spiritele lucide, gândea filosoful, ar trebui să se constituie “într-o *Ligă a Dezamăgirii*. Așa vor izbuti poate să atenueze presiunea istoriei, să facă viitorul facultativ...”. O luciditate împinsă însă până peste marginile ei, acolo unde, după cum spun sursele taoiste, ea

îmbracă haina coșmarului. Să fie coșmarul oare purgatoriul prin care se ajunge, se poate ajunge la convingerea că absolutul este de neatins cu ajutorul bastonului-călăuză care este luciditatea? (“Când ating aproape taina, fără să pot râde de ea, mă-ntreb la ce mai e bun acel vaccin contra absolutului care este luciditatea.”)

Spirit prea lucid, Cioran a crezut în mântuirea “inversă”, adică prin neliniște și plăcerea suferinței, oscilând permanent între a fi locțiitorul lui Faust sau cel mai celebru discipol al eroului lui Cervantes, fără a fi ispitit, spuneam, de imaginea lui Iisus în Grădina Ghetsimani. Motivul are ceva specific acestui amator de dezastre care a fost Cioran: “un risc mai definitiv și mai total”. Este aici de altminteri dominantă esențială a operei, chiar de la debutul autorului, de atunci de când Cioran a fost *în proces cu el însuși*: *Cioran contra Cioran*, acesta este destinul unui cronicar al “disperării”, al “biologiei” spiritului românesc aflat pe puntea dintre Occident și Orient, dar deopotrivă și seismograful unei anunțate și mereu amânate Apocalipse.

2. Un alt om sfârșit. Debutul lui Cioran ni-l dezvăluie sub aura uneia din ipostazele care aveau să rămână în pliurile cele mai ascunse ale ființei gânditorului: *romantismul* filosofului; dar un romantic care a făcut, neîncetat, experimente de viață, de limbă, de gândire. Între *Pe culmile disperării* și *Aveux et anathèmes* descoperim un Cioran deopotrivă lucid și romantic, un “bricoleur” al cuvintelor, sub masca acestora existând, cum observa un comentator german, un “Actor”: uneori *Schau-Spieler*, totdeauna *Schauspieler* (6).

Recitind cartea de debut a lui Cioran, *Pe culmile disperării* (București, 1934; 1990; 1993), ar fi util să-i facem acum – din perspectiva unei opere relativ încheiate – o lectură cât mai “fidelă”. Chestiune de proiect și deziderat căci, în fond, infidelitatea și impuritatea unei lecturi sunt cele ce dau examenul nostru – paradoxal – cea mai mare autenticitate. Dar nu de “infidelitatea” sau de “impuritatea” pe care s-au structurat uneori comentariile făcute cărții la apariție este vorba acum. Cronica lui Șerban Cioculescu (7) însemna, pentru această culegere de eseuri, o “de-construcție” pătimașă, înțesată de adjective calificativ-negative, care contrastau într-un fel cu judecățile, total opuse, asupra debutului produs de Noica, în același timp, cu *Mathesis*... Printre operele premiate ale tinerilor scriitori needitați era inclusă, așadar, și *Pe culmile disperării* (reamintim că, între laureați, alături de Cioran și Noica, se aflau și Eugen Ionescu, eseul *Nu*; E. Jebelanu, *Inimi sub săbii*; Horia Stamatu, *Memnon*; Vladimir

Cavarnali, *Poezii*; Dragoș Vrînceanu, *Cloșca cu puii de aur*; în total, patru volume de poezii și trei eseuri). Prin Emil Cioran, observa specialistul de mai târziu în Caragiale, răzbătea într-un mod reprezentativ “sensibilitatea agonică”, dar și tipul discursului care mizează pe “facilitatea dialectică”, precum și pe o evidentă familiarizare cu “ideile generale”, ceea ce făcea ca autorul să “pară metafizician”. Erau numite și alte invariabile ale scriiturii lui Cioran: e “esențialmente liric, confesional, agresiv și urmărește cucerirea cititorului prin violentare. Afirmările sale au totdeauna un caracter categoric și absolutist, care nu admite îndoiala sau replica”. Ceea ce – lui Ș. Cioculescu – îi apărea extrem de curios la un “nihilist al culturii și civilizației”.

Încă de la debut, sintagma aceasta de coloratură nietzscheeană – căreia i se vor alătura și altele – va intra în regia aceluia loc geometric al anatemei când aluzive, când ostentativ – deschisă, aruncată asupra operei lui Cioran. Cioculescu nu pregeta să-l numească încă de atunci “negator universal” – care-și sublinează, din când în când, axiomatic, susținerile prin caractere cursive –, “metoda negativistă” a eseistului nefiind altceva decât un șir de “confuzii succesive”, de negații care imprimă ideății un scop ultim – haosul. Și totuși, cronicarul nu putea rade cu obuzele sale adjectivale construcțiile tânărului Cioran, chiar dacă volumul său nu era, cum ca spune Noica, “o carte despre sau o carte cu citate și cu referințe, pe placul tuturor”(8). Așa încât Cioculescu, îndatorat peste măsură unui determinism economic prin lentilele căruia îl împrumută pe Cioran, descoperă “în dosul delirului său aparent” și sub “ilogismul” care tutelează mai toate formulările, “silogisme riguroase de ordin afectiv”, “o mijeală hedonistă, o morală a plăcerii, camuflată (aviz amatorilor de semnificații sociale, care pot identifica refulări pompos și frenetic acoperite, cu insatisfacții instinctuale și economice la bază)”. Alternând maniheic albul cu negrul (strategie logică observabilă, în ansamblu, pe suprafața cronicii făcute tuturor premianților aceluia concurs din 1934), Cioculescu vedea, în final, în acest “tip illogic și antirațional”, dar care “raționează în sensul său fără greș”, prin construcții “perfect coerente și sistematizate”, vedea, așadar, un autor cu care “suntem în anarhia și negația tuturor valorilor, de orice natură (cu excepția *economicului*, care ne dă, poate, prin absență, *cheia răzvrătirii sale ideologice*)” (s.n., I.D.). Ereziiile și erorile lui Cioran (dar și ale lui Eugen Ionescu) erau explicate și “justificate” prin imixtiunea deformatoare a factorului economic, pe care-l descoperim, e-adevărat îngroșat, în nexul cauzal al epocii, dar care nu are relevanță – decât ca

simplu context –, pentru metabolismul de adâncime al ideilor (și Z. Ornea, în cartea sa despre extrema dreaptă românească, invocă același factor pentru a ilustra *derapările ideologice* ale generației '30).

Pentru psihologia anilor deceniului patru, cartea de debut a lui Cioran nu putea trece neobservată. Mai mult, ea nu putea să nu incite reflecțiile din epocă asupra a ceea ce s-a numit autenticitatea/inautenticitatea scrisului. Între cei care provocaseră duelul de idei în jurul acestui binom era și Mircea Eliade, și o făcuse o dată cu *Itinerariul spiritual* din 1927. Obsesia autenticului era pliată, în fond, pe natura intimă a creației, pe ceea ce făcea din ea “stil, organicitate, fertilitate”. Or, prudența excesivă față de propria viață, prudență care lua chipul obsesiei asupra biologicului din noi intrat într-un donchișotism *sui generis*, era și marea teamă a lui Cioran. O extraordinară foame de real, de concret, de existențial se convertea într-o meditație *sinceră*, deloc trucată, fără urmă de farsă asupra unei experiențe *trăite*, cel puțin potențial, în preajma limitei. Un spirit “sincer chinuit”, așa îi apărea lui Noica, în apărarea pe care o dezvoltă, în *Familia*, cel ce a scris *Pe culmile disperării*, chiar dacă avea unele rezerve: “nu înțeleg bine de ce urăște el tot ce e formă, tot ce e alcătuire, deci tot ce este”. După cum tot incomprehensibil se relevă și faptul că, pe Cioran, nu-l mai satisfăcea nici “îngrozitoarea neliniște și patetica dezordine din sfera culturii și valorile ei”. Și dacă însăși cultura omenească este oarecum nebunie și dezlănțuire, de ce trebuie, se întreba retoric Noica, să ieșim din cultură pentru a ne consuma pornirile? Desigur că una este dezlănțuirea unui barbar, unul care n-a citit până la capăt vreo carte, și altele sunt izbucnirile unui om cult. Apărarea lui Cioran, cel puțin în varianta Noica, era susținută pe o anume “*morală*” care există “printre lucrurile spiritului” și în virtutea căreia *ai dreptul să vorbești*, cu temei, *despre ceva*. O morală care nu admite între prescripțiile ei micimea sau ranchiuna, batjocorirea sau ignorarea autenticei trăiri, fie și numai în sfera ideilor: “Când un dobitoc de licean rămas repetent se sinucide, inimile noastre se-ntristează. Iar când un om se așază gol în fața vieții și a morții, chinuindu-și sufletul cât pentru zece sinucideri, noi spunem că minte.

Nu e nimic, Emil Cioran, tu minți. Dar poți să minți înainte. Eu te cred”. Așa își încheia Noica mărturisirea sa “despre un om și despre o existență” numite Cioran.

Față de cartea cu care debuta Emil Cioran, reacțiile critice au fost variate ca atitudine și judecată de valoare. Este alcătuit, prin strădania cu

adevărat neobositului cercetător Marin Diaconu, un “dosar” al receptării în țară a operei cioraniene, unde sunt strânse la un loc și cele mai multe dintre cronicile făcute lucrării *Pe culmile disperării*(9). Un nihilist care trăiește intens o “mistică a deznădejzii” (Dan Petrașincu); “lamentații de” un “pesimism feroce” și “sublimizări anarhizante” (Gh. Dima); un autor “livresc” și de un “lirism sălbatic”, care exaltă sentimentul tragic al vieții, din aceeași familie spirituală cu Dostoievski, Papini și Nietzsche, pe care i-a asimilat “organic”; frază prea încărcată cu “adjective și cuvinte tari”, chiar cu “tautologisme” și pleonasme, “gânditor temperamental” care înlocuiește pretutindeni “trăirile spermice” cu “stringența rațiunii” și care experimentează “tragedia libertății transfigurătoare” (cum a făcut-o, de pildă, Raskolnikov în literatura rusă) – pe scurt spus: un stil “monocord și impur” (Septimiu Bucur); “frenzie delirantă”, nihilist în descendența lui Kierkegaard (Pericle Martinescu); o carte de “ideologie lirică,” un “iraționalist programatic” și mistic, “vitalist de structură germană” (e inserat acelei *Lebensphilosophie* elaborate de Schopenhauer sau Simmel), un “*enfant terrible*” (Al. Dima); o “spovedanie endocrinologică” (Mihai Ralea); o filosofie care “aduce adevărul omului bolnav de nervi, chinuit de prezența imediată și dureroasă a cărnii, exasperat de insomnii și obsedat de masca nebuniei”; influențat de Nae Ionescu, Cioran ar propune vreo trei căi de salvare: femeia (“o salvare vremelnică”), sinuciderea, creația (“o salvare temporară din ghearele morții”) și iubirea (“singurul lucru care-l poate salva pe om”); problematica meditației are “rădăcinile în biologie” și tocmai de aceea disperarea are doar sensul unei aporii (Traian Herseni); în fine, o caracterizare făcută de Nicolae Roșu, care-l crede pe autor un “caz patologic” deoarece ilustrează “isterie intelectuală, contorsiune individualistă, autoflagelare, perversitate morală, lirism dionisiac, declamatoriu și exhibiționar, plesnituri de bici în vid, fulgere de apocalips, profetism, viziune macabră și anarhică, cu un cuvânt mai cuprinzător: goana nebună după *originalitate*. O nouă formă de nebunie, care începe pe culmile disperării și se termină cu o bursă, cu un post de comisar al guvernului [...] Asistăm doar la o păcăleală dar ce păcăleală, încât să se prostească atâta lume dispusă să creadă că un nou Zarathustra s-a ivit la orizontul filosofiei românești”.

Pe culmile disperării înseamna, desigur, pentru Cioran, un început, o exersare a obișnuinței de a coabita cu *dezgustul existențial*, simțit, atunci, instinctual, ca o formă de protecție a ființei. Cioran intra pentru toată viața în chilia ambulantă a unei *asceze prin dezgust*, căci acesta din urmă –

observa Eliade –, este instrumentul pe care-l utilizează mai orice tip de asceză. În afară de *Îndreptar pătimaș*, pentada cărților scrise în limba română ne apare azi ca fiind partea cea mai muncită a unui lung *exercițiu de dezgust*, ca o *cură* de dezgust întru obținerea vreunei posibile detașări supreme, a unei dorite și necesare indiferențe și toleranțe. Căci ascetul, neofitul “trebuie să realizeze dezgustul până la măduva ființei sale: să simtă că totul se descompune în această lume de iluzii sau dureri, că totul *devine*; adică <<viermuiește>>”(10). Numai că asceza lui Cioran îmbrăca haina laică a dezgustului, cel provenit dintr-o trăire exponențială și radicală a *ceea ce poate fi*. O sațietate iscată dintr-o dată, prin substituirea aproape patologică a *potențialului* cu figura *reală*, matură și deplină a acestuia. Un dezgust ivit deci, paradoxal, din prea plinul trăirii, din excesul unei simțiri surescitate, și care nu va cunoaște nicicând zona calmelor ecuatoriale.

Textul cu care Cioran debuta editorial era prea frumos scris și prea frenetic, pentru a nu oferi cititorului atâtea variante de decodare. O carte în care meditația se zbate între speranța nimicului și disperarea totului, una în care se producea logodna – provizorie? – a abisului uman cu cel divin, iar erotismul expresiei sau rostul metafizic al maladii vorbeau, pentru un sceptic deschis extazului cum era Cioran, de *omul organic*, cel ce va trece mai târziu drept un “*Bouddha de pacotille*”. *Pe culmile disperării* te poate cuceri sau revolta, te ispitește în capcane subtile sau te pune în fața omului-limită, a obstacolelor de netrecut. O carte care îți răpește simpatia mentală și te seduce chiar cu vertijul și volutele frazelor, te face părtaş sincer la naivități, la frivolități sau la crize de juvenilitate, îți controlează capitalul moral și cota de sinceritate (una infernală, vecină cu despuieră de sine) cu tine și cu lumea, după cum aruncă asupra lectorului un amestec ciudat de luciditate tragică, îndoială optimistă și agonie euforică. Viața însăși e înfățișată de cartea lui Cioran ca o lungă agonie, ca o ființare a omului în marginile neantului, cuprins, omul, de aceea “*angoasa înnăscută* care ne ție loc de știință și de intuiție”, așa cum va constata mai târziu într-un silogism al amărăciunii. Discursul lui Cioran se poartă pe spațiul dintre pre-plinul vieții și iminența – adică: imanența – morții (variațiuni pe această temă vor fi mai pregnante în acea “lecție de descompunere” din 1949), între filosofia viului și metafizica lumii de dincolo. Suntem permanent amenințați cu lipsa de sens a vieții și cu deșrădăcinarea din timp și spațiu (un întreg volum va vorbi, în 1964, de “căderea în timp”). Deocamdată însă totul rămâne doar o simplă amenințare, deoarece raportarea la timp și temporalitate este

organică, iar trăirea lor se face încă bergsonian: există îndeosebi durată pură a prezentului.

Ca fragment alcătuit din fragmente, *Pe culmile disperării* este și viziunea *in nuce* a aproape întregii opere cioraniene. “Prima mea carte – mărturisea cândva autorul – conține deja virtual tot ceea ce am spus după aceea. Numai stilul diferă” (11). De aici și un corolar care ascunde evident, dacă putem spune așa, și multă retorică: cineva poate să înceapă lectura creației lui Cioran cu oricare dintre cărți, căci în tot ceea ce a scris “nu există creștere”, după cum singur ne spune. Oricum, pentru Cioran însuși, opul de debut însemna “un fel de adio, plin de furie și amărăciune spus filosofiei, e constatarea eșecului unei forme de gândire care s-a dovedit u divertisment leneș, incapabil să înfrunte un haos esențial” (12).

Ceea ce te marchează în mai fiecare pagină a acestui mic tratat de disperare, țesut pe o *căutare a stilului* (e vorba de acel “șiretlic al stilului”, invocat tot în *Silogismele amărăciunii*, prin care autorul încearcă „să dea amărăciunilor banale o turnură insolită, să înfrumusețeze mărunte necazuri, să voaleze golul, să existe *prin cuvânt*, prin frazelogia suspinului sau a sarcasmului”), așadar, ceea ce tușează și retușează în fond cartea lui Cioran este *viziunea tragică asupra ființei*. Nimic din ceea ce poate sfârși bine nu intră în raza meditației sale, ci numai acele fragmente de trăire care au în ele supărare și tristețe, și prin care se poate obține *senzația* tragicului. Un lirism ce aspiră la absolut leagă ființa de neant, iar energia acestui glisaj se află în *suferință* (trăită dostoevskian) și *iubire* (trăită *donchișotesce* și, în egală măsură, hamletian), acești acizi nucleici dăunători de viață și destin. Existența umană îi apăsă tânărlui eseist suprasaturată de irațional, resimțit, cel din urmă, într-o fluiditate a trăirii interioare, în care firescul se travestește într-un absurd suportabil. Ceea ce genera, în fond, o frenezie senzorială unică (“Universul nu se discută; se exprimă”).

Totul pornește în această carte de la *senzație* și totul vrea să ajungă până la urmă *idee*. Niciodată drumul nu este invers. Tânărul de 22 de ani se simțea contemporanul tuturor chinurilor și spaimelor unei clipe. El practică de pe acum, cum va spune mai târziu în *Manual de descompunere*, o “arheologie a spaimelor”, un fel de macerare a lucidității în urma căreia să ajungă “la o disperare *decentă*, la o ferocitate olimpică” (v. *Silogismele amărăciunii*). Erau simple exerciții de filosofie a adâncului sufletesc, în care coexistă voluptatea îndoielii și desfătărilor disperării existențiale, unde scepticismul devine calmant pentru boala încercărilor metafizice. O maladie care este apanajul (și avantajul) inșilor delicați, a celor care suferă

de o “epilepsie fără zvârcoliri și bale”. Până să ajungă însă aici, Cioran este un “devorator” de *viață*, pentru ca, mai târziu, să devină și unul de *istorie*. Drumul trăirii sale se întinde de la omul lui Homer din *Iliada* și până la psihopatologie.

Cioran scrie pe “culmile” adânci ale bunei disperări și gândește ca un marginalizat, fără să fie însă un *outsider*. El este un străin față de propria-i existență (“De când îmi cunosc generația, ea vorbește de lucruri impersonale”, observa Noica în cronica lui), cu toate că descoperim o secretă complicitate cu angoasele trăite la persoana întâi, un armistițiu deloc provizoriu cu un belicos “a nu fi”. E starea conștiinței sfâșiate, care nu și-a pierdut pofta de a nu pleda pentru nimic și de a nu convinge pe nimeni. Un exorcism al lucidității ivite din lirismul unei contradicții fundamentale: conștiința finitudinii (de aici ispita lui Pascal și a misticilor) și “cultul infinitului”. Și asta pe fundalul sumbru al amurgului unor valori, al apusului de zeitate, cum ar spune Eminescu, pe care veacul trecut îl transformase în principiu existențial (de aici povestea lui Cioran în tenebroasele nuanțe nietzscheene). Cioran devine, într-un fel, încă de acum, un cronicar al Apocalipsei permanente, un Hafaistos care toarnă cuvinte fierbinți în mulaje de gheață. Făcând *elogiul agoniei* (înțeleasă în sens grecesc: de luptă cu destinul) și al *paradoxului*, *Pe culmile disperării* compun imaginea unui optimist exasperat, unul disperat. Cioran caută experiențele spirituale fundamentale, paroxismul muzical – al lui Bach, de pildă, fără de care, va spune altădată, neantul ar fi cert (“Dacă e cineva pe lumea asta care să-i datoreze totul lui Bach, acela e Dumnezeu”) – ambele fiind inexorabile unei trăiri intense (“să simți că mori de atâta viață”).

Încă din acest eseu de debut se poate urmări existența “*în cuvânt*” a scriitorului. Acum, atitudinea e tipic blagiană: mărturisirea prin cuvânt trădează esența, o deformează și duce, inevitabil, la diseminare. Nu admite însă, deocamdată, tăcerea, chiar dacă ea va fi văzută – mai exact: *imitarea tăcerii* – într-unul din silogisme amărăciunii, ca singura cale de mântuire. Dimpotrivă, nevoia arderii interioare, “baia de foc” din noi coexistă, la Cioran, cu exorcizarea acestui reflux prin limbaj excesiv, prin tautologie chiar. Mântuirea e aflată în cuvântul rostit, strigat, urlat, în erijarea vocabulei sub forma perifrizei. Așa se explică *lirismul* născut din obiectivarea unor “rupturi” ale vieții (iubirea și suferința), când individualul e posedat de experiențe unice și specifice. A fi liric devine atunci a nu putea rămâne închis în tine însuși. Am spune astfel că, prin fiecare carte a

filosofului, a fost “ratat” un volum de poezii, cu toată diferența specifică instituită între liric și poetic.

Ca și la Noica, se poate vorbi despre însingurarea și izolarea lui Cioran, petrecute, însă, de data aceasta, pe două planuri: în sine și în Absolut. Începea, cum de altfel spuneam, să se afunde cu aroganță, cum însuși ar zice, în Absolut. O face timid și frenetic, împins de umbra celui ce a scris *Ecce homo*: “În tinerețe, te apuci de filosofie nu atât pentru a descoperii prin ea o viziune, cât pentru a găsi un stimulent: te înverșunezi asupra ideilor, cauți să retrăiești, exagerându-l, *delirul din care s-au ivit*. Adolescența se complăce în a jongla cu atitudinile, și ceea ce îi place la filosofi e latura lor de saltimbanci: la Nietzsche, ne plăcea Zarathustra, poza acestuia, giumbușlucurile de măscărici mistic, adevărat *bâlci al piscurilor*” (v. *Silogismele amărăciunii*; prima subliniere ne aparține). Aforismele lui Cioran sunt multe din ele autoreferențiale, aici putem afla uneori cel mai pertinent comentariu asupra propriei opere. O dată cu acest debut întâmplat sub magia lui Nietzsche, Cioran cantonează și crede în “perenitatea spaimei”. Însă cu o corecție extrem de semnificativă pentru ceea ce reprezintă Cioran “devoratorul” de istorie, așa cum avea să apară de la *Schimbarea la față a României* încoace: “Ideea de supraom ne pare azi o elucubrație, dar atunci ne părea precisă ca o dată experimentală” (*Silogismele amărăciunii*).

Izolarea și însingurarea de care aminteam se petrec și sub forma unui *anti-lirism*, unul provizoriu și care constituie mai degrabă un avertisment dat gândirii conceptuale, incapabilă să capteze substanța emoțională a *trăirii*. “Starea lirică e o stare dincolo de farmec și sisteme”, așa începea excursul eseistului împotriva gândirii sistematice și sistematizate, organizare – pentru Cioran – anchilozată, facilă, schematică. Se producea, încă de acum, chiar dacă nu în contururi precise, opțiunea pentru fragment și fragmentar în gândire, pentru scrisul apoftegmat, fiindcă numai astfel creația – o “salvare temporală din ghearele morții” – e mai fecundă. Ea poate să prindă mai bine vârtejul interior, dezechilibrul ce ne consumă până la absurd, cel din urmă născut ca o *trăire a limitei*. Disperarea însăși, ce ia forma lirismului, e concepută similar – fiind singura sursă de “lumină demonică în haos”. Se pot astfel stimula iluziile de viață, disperarea devenind poarta de intrare în universul utopiei și ucroniei.

Nenumărate pagini din *Pe culmile disperării* au o natură simulat confesivă. Discursul eseistului devine un fel de exercițiu de sinceritate transformat, finalmente, în spovedania unui învins de Absolut. Dar ce

înving! Unul ce se crede “specialist în problema morții”, un ins pe care bestialitatea și iraționalitatea lumii l-au condus la cel mai ciudat și complicat sentiment: grotescul izvorât din disperare, din omeneasca noastră absurditate, din sentimentul abisalului din noi, al prăbușirii interioare, al infinitului lăuntric. *Dezgustul* lui Cioran absolvea astfel cursurile grotescului, devenind, și el, suportabil. Infrastructura aceasta a *grotescului-dezgust* sau *dezgustului-grotesc* avea, ca fațadă, și un anume presentiment al nebuliei, mai exact, al acelei boli care favorizează creația. Nu vom spune că observațiile lui Cioran pot intra cu adevărat într-o fenomenologie a relației dintre rațiune și nebulie. Există, desigur, în acest discurs narcisiac și opulent, intuiții nu lipsite de profunzime, dar suntem departe de subtilele disocieri pe care le-ar putea face în economia binomului maladie-personalitate un, de pildă, Michel Foucault.

Ceea ce rezistă în carnavalul ideilor din cartea lui Cioran este, de pe acum, *expresia filigranată*. Cartea e teatrală, “jucată” tocmai prin expresia care protejează, sincer, corpul ideii. *Pe culmile disperării* este o *biografie* cum nu se poate mai fidelă a *omului organic*. Folosindu-se de o sugestie care-i venea dinspre Nietzsche, Cioran – pentru a ne folosi de un alt silogism al amărăciunii – *încearcă să introducă fiziologia în filosofie*, vrând să transfigureze “dereglările organice”, prin lirism, nu în “concept”, așa cum a făcut-o autorul *Anticrist*-ului, ci prin *descrierea* unor concepte. Situat dincolo de știință și de artă, oml organic există într-o lume în care nimic nu se rezolvă căci între “eu” și această “lume” să cascade un abis. Acest ins surprins de eseist nu confundă îndoiala cu scepticismul sau cu disperarea, și nici melancolia cu supărarea sau tristețea. El este, în fond, acel om ale cărui reflexii sunt răsărite nu din abstracții vide, ci dintr-o “efervescentă sexuală”, din “depresiunea nervoasă”, el e cel ce pune suferința și iubirea în locul silogismului, un ins pentru care distincțiile se substituie cu deznădejdea, iar zâmbetul e alungat de lacrimi. Dar numai așa, credea Cioran, se putea gândi viu asupra morții, numai așa vom obține adevărurile vii. De altfel, ontologic vorbind, moartea nu este ceva diferit de viață. Căci ea înseamnă să descoperi un drum înspre moarte în pulsațiile vitalului, viața descoperindu-se astfel ca o adâncime progresivă în ea (în moarte). Agonia este, în final, tocmai relevarea amestecului dintre moarte și viață, iar discursul lui Cioran încerca și o altă filosofie a morții. Mai mult, eseistul explora misiunea filosofică a bolii, și anume: aceea de a produce iluzia eternității vieții. Tot ceea ce este profund nu poate izvorî decât din boală, iată una din axiomele de atunci ale tânărului Cioran. Maladia

devenea o formă fecundă de legătură cu realitatea metafizică, chiar dacă observațiile autorului mai mult psihologizează în jurul relației axiale dintre *spirit și viață* (primul fiind “fructul unei maladii a vieții”). Ceea ce interesa, însă, era trăirea funciarmamente exasperată a clipei și filosofarea asupra singurătății individuale și cosmice. Gândirea era sfârtecă nu de idei, ci de obsesii, cele din urmă aducând cu ele un adevărat principiu satanic al suferinței – un fel de “holomer” al reflecției la Cioran.

Repudiind mai mult retoric orice formă de donjuanism metafizic, această scriere de tinerețe (în care există, cum spuneam, *în nuce*, mare parte din locul geometric al gândirii lui Cioran), în ciuda unei inflații lingvistice, ne conturează figura unui mare tăcut și a unui singuratic bolnav de meditație, unul în care lumea și-a deșertat atâta mister și tumult sufletesc, atâta agonie și extaz ale gândirii. Arhetipul nostru valah înregistra, de pe atunci, semnele unui posibil seism al ființei, convertit până la urmă într-un pe drept cuvânt numit “efectul” Cioran.

Gânditor care face din disperare un triumf al existenței tragice, Cioran ne apare, în prima sa carte, mai degrabă un gânditor care *se lasă vorbit* de disperarea însăși, cum tot așa s-a lăsat vorbit de limba română în ultima parte a vieții. Dar, ca și Noica în *Mathesis sau bucuriile simple*, Cioran promitea că va deveni filosof.

3. Pamfletul “somnolenței naționale”. Creatorii cu adevărat originali și profunzi nu pot fi – în diacronia operei lor – decât contradictorii. Dacă vom cerceta, în parte, marii apostoli ai spiritului, constatăm că excepțiile nu fac decât să extindă regula. Desigur că există mai multe straturi ale acestei împotriviri de sine, una care rămâne, în esență, în “puritatea” ei, acel punct central și mișcător al creației. Impulsul acesta – l-am putea scrie cu majuscule-nutrește în act proteismul ipostazelor temporale ale creatorului. Există însă un nivel – cel mai ușor perceptibil – dat de distorsiunile provenite dinspre sfera intereselor nonteoretice, cele care aduc “ingrediente” și “impurități” în plasma unei opere. Sunt momentele de compromis deschis sau discret pe care le face un autor, stări care, altfel botezate, s-ar putea numi partizanat ideologic. Este de altminteri imaginea cea mai precară a dialogului cu sine.

La un gânditor precum Cioran – creator care intră, deodată, în rolul și al lui Prometeu, și al vulturului – *cearta cu sine* are un chip cu totul particular. Ucenic ostentativ și împătimit al descompunerii (“Manual de descompunere” este o sintagmă cu forță de Program genetic pentru opera

filosofului), din care și-a făcut o *dogmă*, Cioran rămâne astfel unul dintre cele mai fine seismografe ale *subteranei* ființei. Nu degeaba exegeții au văzut în cărțile sale unul dintre posibilele “abecedare” ale terapiei ființei, unul în care coexistă liber gândirea, experiența și înțelegerea.

Excepție fac – în această parcă nesfârșită salahorie a nuanței – doar o carte sau două, prinse de un anume context cu o oarecare miză ideologică. Bunăoară: *Schimbarea la față a României* sau *Histoire et utopie*. Atare opuri fac figură aparte la un creator care – cum e Cioran – a vrut să fie mistic. Numai că: *n'este pas mistique que veut*. Cioran a dorit să fie mistic dar cum singur observa, nu a putut niciodată. Există însă în el o “mistică negativă” – ce reclamă ea însăși o discuție aparte – după cum întâlnim și un misticism care a transferat trăirea religioasă în trăirea unui stil aproape religios. Și-a făcut – mai e nevoie s-o repetăm? – din stil religia sa personală. Numai așa se explică – poate – acel senzualism frenetic care generează o atracție psihologică pentru scriitură, dar și acea tendință, ispită chiar, de a se confunda și cufunda cu/în realitate(a). (Exercițiile de gândire, în care miza a fost mai totdeauna “descoperirea” fragmentului gnostic, se produc la Cioran cu deosebire la marginile unui *real psihologic*, simțit în anomia sa agresivă, și nicidecum ale unei “realități” metafizice.)

Dintre cărțile cu pondere serioasă în producerea “efectului Cioran”, îndeosebi la generațiile care l-au citit în ultimul deceniu, cea mai dificil de receptat ni se pare *Schimbarea la față a României*. Volumul este o încercare eseistică de a face, într-un mod propriu, *critica rațiunii istorice*, prin survolarea trecutului și prezentului de atunci al României (prima ediție apărea în ian. 1937). Autorul cărții este un chirurg care n-a auzit de anestezie sau de calmante. Cum nu știe nici de pericolul de a face atac de cord sau accident cerebral. Jalea românească s-a transformat la Cioran – ca și la Eminescu de altfel -, în pesimism lucid. Logica istoriei pe care o judecă fără pic de iertare intră în câțiva dintre parametrii doctrinei lui Simmel: *relativism aproape integral, transpoziție psihologică a noțiunilor, extensia la domeniul istoriei a subiectivismului critic*.

Limbajul lui Cioran – îndeosebi cel din *Schimbarea la față a României*, - nu este mai deloc specializat. Exagerăm dacă vom susține că sunt utilizate categoriile, căci e mai mult o imprecizie categorială. Chiar dacă ele sunt invocate într-o manieră specifică, adică îmbibate de lirism prăpăstios și departe deci de rigoarea și răceala cercetării marcate de acribie, discursul rămâne, în esența lui, unul *psihologic-adjecival*. Raționamentele sunt făcute în termenii limbii curente. Transpar, în limbajul

lui Cioran, trăsături pe care un Blanchot – atunci când vorbea de statutul “otologic” al literaturii – le surprindea în analizele sale făcute prin anii ’40: “nu se știe dacă el exprimă sau reprezintă, dacă este un lucru sau îl semnifică; dacă se află aici pentru a fi uitat, sau dacă nu se face uitat decât pentru a fi văzut; dacă e transparent din pricina puținătății de sens a ceea ce spune sau limpede prin exactitatea cu care o spune, obscur pentru că spune prea mult, opac pentru că nu spune nimic...” (v. *La littérature et le droit à la mort*, 1948). Cioran face, așadar, nu știință, ci *eseistică lejeră*, care nu este străină de un anume imaginar.

Textul *Schimbării la față a României* încearcă, uneori fără voie, tautologia. Una însă a “formeî conținutului”. “Mitul” este cel al înculcării ideii prin proteismul expresiei, prin succesive forme pe care le îmbracă ideea – aceeași idee. Scopul este atins: obsesia reiterării travestite face ca ideea să se încuibeze în noi. E aici, poate, și un alt mod de a “divaga”. Prin urmare, discursul social sau politic cioranian este, în ultimă instanță, tot *literatură*, una care construiește bolgii populate de fantomele și fanatismele date de o stare absolut contradictorie: identificarea gânditorului cu existența, dar și cu reculul plin de spasme în fața acesteia. Așa se produce și disperarea, așa apare la Cioran și obsesia morții. Salvarea de la moarte – în cazul lui Cioran: de la sinucidere –, se face (să nu uităm că suntem pe tărâmurile unde bântuie fantoma literaturii) prin limbaj, care, în termenii aceluiași exeget francez, este un “asasinat amânat”. Penitența nu dispăre însă, ea este doar transferată. Vorbirea – conchidea același Blanchot – e “avertismentul” că moartea e “lansată în lume”, țâșnind brusc între cel ce vorbește și ființa pe care o interpelează. “Numai moartea îmi îngăduie să sesizez ceea ce vreau să ating: ea e în cuvinte singura posibilitate a sensului lor. Fără moarte, totul s-ar prăbuși în absurd și în neant” – iată propoziția care ar putea avea valoare axiomatică pentru metabolismul creației lui Cioran.

Descoperim astfel la acest “sceptic de serviciu” al universului o luptă între *limbaj* și *prezență*, cea din urmă fiind osmotic legată de o plasticitate care proliferază homeric. Atare luptă, însă, este și trecerea limbajului de la o ființă fără limte (v. textul scris “cursiv”, adică “continuu”) la una cu limite (v. paginile în care e practicat gnomicul, aforismul). Îndreptarea spre fragment sau fragmentar ilustrează de această dată tocmai o astfel de luptă între limbaj și prezență, opoziție mediată nu de sens, ci de *sentiment*. Scrisul lui Cioran e însă “sentimental” și prin aceea că epuizează mai toate

proviziile stocate în cămara psihicului, și asta-paradoxal-pentru că nu-i place viața “conservată”. Tocmai de asta vrea să epuizeze depozitul.

Fără să fie neglijat, la nici un alt gânditor, chestiunea *limbajului* devine esențială – la Cioran – din cel puțin două motive: 1) exprimă clar viziunea filosofului despre ce înseamnă filosofia azi; 2) lămurește *partis-pris*-urile autorului și imixtiunea ideologicului în discurs. Iată de ce, o dată cu tipărirea lucrărilor lui Cioran, Editura Humanitas era bine să-și asume și travaliul decodificării, al interpretării. În afara unei minimale notițe bibliografice și a unor aduceri “la zi” a ortografiei, volumele apar *tale-qual*e, adică neschimbate și neînsoțite de vreo lămurie sau studiu, să-i spunem așa, introductiv. Nu știm dacă această opțiune editorială, făcută într-un context valoric oarecum bulversat, pe un fond politic înșelător și deloc favorabil echilibrului ideatic, este și cea mai adecvată. Căci opere precum *Schimbarea la față a României* (reeditată cu suprimări însemnate din text) sau *Istorie și utopie* (tradusă din franceză) nu pot fi lăsate, totuși, să plece, din nou, în lume fără călăuză critică. Atâta vreme cât nu au apărut – la noi – studii fundamentale care să situeze ideatic opera lui Cioran, trimiterea pur și simplu a cărților pe piața culturală este o tentativă și riscantă, și oarecum sinucigașă. Pentru că nu știm încă, acum, care este fondul apercptiv al multor lectori ce se apropie, mai mult sau mai puțin “dezinteresati”, de cuvântul lui Cioran. Apoi, pentru că – în perioada postdecembristă, de libertate prost înțeleasă -, nenumărați factori de bruiaj au dereglat nordul nostru axiologic. Și, nu în ultimul rând, pentru că lucrarea cea mai des și cea mai violent contestată, din care s-au luat de fiecare dată “probe” demolatoare și acuzatoare în cel mai înalt grad, a fost *Schimbarea la față a României*. E suficient să ne reamintim reacțiile negative, din epocă, sau să consultăm “tratatele” de istorie a filosofiei românești, unde penseta unor minți zeloase a extras tot ceea ce i-a servit, machiavelic, unei demonstrații teziste și unei condamnări făcute cu cădelnița ideologiei “revoluționare”. (Mai degrabă critica literară a oferit, uneori, comentarii pertinente și echilibrate asupra acestui eseu cioranian – v., bunăoară, Eugen Simion, “Frenezia negației”, în *Azi* – supliment săptămânal, nr. 932, 17 iulie 1995.)

E-adevărat că nimic din ceea ce stă scris în *Schimbarea la față a României*, în pofida oricăror retractări făcute de autorul însuși, nu este străin firii lui Cioran. G. Călinescu îi va pune un diagnostic mai degrabă literar-psihologic atunci când îl “înregimenta” în filosofia neliniștii și a aventurii”(13). Era văzut ca un producător de “eseuri filosofice vapoaze”

și aforisme “cam copilărești”, construite prin paradox și exclamație, “pastișă” după Kierkegaard. Teoria aventurii și a raței care nu ratează – venită dinspre Nae Ionescu – era ilustrată, crede criticul, prin “pasiunea absurdului” și prin grăuntele de “nebuie interioară”. Tipărită după un juvenil “exercițiu de seminar” (e vorba de *Pe culmile disperării*), *Schimbarea la față a României* era un fel de “discurs pentru națiunea română” specific tinerilor din noua Românie. Agnosticismul și pesimismul vor fi “leziuni” detectate de acum încolo frecvent, iar unul dintre riscurile propuse țării noastre de Cioran, cel al imperialismului – dar și limbajul utilizat –, vor proveni de la același profesor de metafizică devenit într-un fel idolul – chiar și în sensul lui Bacon – generației sale. E acuzată lipsa de informare și documentare, imprecizia unor concepte. Iar învinuirea cea mai mare pe care i-o aducea Călinescu, eludând în analizele sale *Cartea amăgirilor* și *Lacrimi și sfinți*, era că respinge cultura țărănească și spiritul național, că aprobă liberalismul și că face proces *Junimii*.

Dar nu erau singurele anateme aruncate asupra cărții lui Cioran. Tot în epocă, după apariție, *Schimbarea la față a României* a generat multe alte reacții. Nichifor Crainic are temperat însă, rezerve într-o cronică pe care o publică în *Gândirea* (14), caracterizând pe autor drept “tipul reprezentativ al tineretului de azi” (tineret care “își zice singur eroic de groaza sinuciderii”), iar cartea – “cu titlu ortodox și spirit împotriva ortodoxiei” –, nu era altceva decât “un masacru sângeros, fără milă, al României de azi, fără măcar umbra de remușcare a matricidului și a sacrilegiului”. Un alt cronicar care semna “R” – și sub această literă se ascundea nu altul decât Mihai Ralea – propunea (15) lectura cărții pornind de la o dihotomie: *om de dreapta* (în care era identificat Cioran, autorul)/*om de stânga* (în care noi l-am bănuî pe recenzent). Care erau, după Ralea, marile diferențe dintre cele două tipuri umane cărora voia să le facă “fișă clinică” ideologizantă? În afara unor neînsemnate deosebiri de detaliu, ceea ce le-ar conferi un aer particular este că, primul, omul de dreapta, este “sensibil la *ideea de ordine și de ierarhie*, pe când cel de-al doilea mai ales la *idee de justiție*”. Ne-am fi așteptat ca observațiile lui Ralea, dincolo de bănuite *parti-pris*-uri, să depășească decupajele generalizant-doctrinare calchiate pe acel maniheism dreapta/stânga, operant îndeosebi asupra contextului, și să încerce o vivsecție pe “ideile” cărții lui Cioran. Cu toate acestea, propozițiile lui Ralea nu sunt atât de incisive pe cât s-ar crede. E urmărită “ecuația” în care intrau atare texte, formula lor psihologică. Conservator, chiar dacă ar fi dorit o “revoluție eroică”, “frământat și chinuit adesea în chip penibil, fără

speranță de înseninare și calm”, Cioran exprima, în scris, un temperament dionisiac: de la acea “spovedanie endocrinologică” numită *Pe culmile disperării*, carte care “ține mai mult de fiziologie” (aici diagnosticul cădea exact în “punctul central”: Cioran, asemenea lui Nietzsche, încerca, am mai spus, să introducă fiziologicul în metafizică), evoluția scriiturii căpătase semne bune, de oarecare echilibru.

Dar *Schimbarea la față a României* avea în sine și o “semnificație psihică”. Cioran și cartea sa nu erau, pentru Ralea, un autor și o lectură pe care să le recomande. Dimpotrivă, constata că existau “atâtea deosebiri care ar trebui să ne îndepărteze de d. Cioran”, chiar dacă înzestrarea eseistului nu putea fi, totuși, așa de ușor ignorată. Ceea ce îl determină să-i recunoască, în finalul cronicii sale, talentul “plin de făgăduieli”, forța și ingeniozitatea intuițiilor, expresia “aproape totdeauna fericită”, însușiri prin care, alături de unele reglaje temperamentale, ar putea face din Cioran autorul unor “reale contribuții de filosofie subiectivă și literară în genul lui Kierkegaard, Amiel ori Nietzsche”. Mai puțin unele asperități sau formulări cu iz pamfletar, recenzia lui Ralea era un elogiu al *scriiturii* lui Cioran și încercuirea unor potențe pe care, paradoxal, autorul le-a onorat apoi cu asupra de măsură.

Schimbarea la față a României tulburase chiar și opiniile celor din generația lui Cioran. Eugen Ionescu avusese, rând pe rând, reacții bruște și ironice încă din 1933: vorbise despre Cioran ca fiind “această galbenă reeditare a lui Rozanov și altora”, îi indexase “inevitabilele frenezii” pe când vorbea de anul literar 1936 (când Cioran publicase *Cartea amăgirilor* și *Schimbarea la față a României*) iar în *Nu* îi compune o scrisoare semnificativă. Arșavir Acterian publica, în *Vremea* unde era de altfel angajat, un rechizitoriu încruntat despre această “carte pe cât de revoluționară, pe atât de eretică”(16), nefiind de altminteri ultima dintre “întâmpinări”. Parcă răspunzându-i lui Ralea, niște note ale lui Pompiliu Constantinescu sesizau pe bună dreptate că dacă cineva vede în literatura ideologică a lui Cioran “un teoretician al <<stângii>> sau al <<dreptei>>, se poate-nșela cu aceeași siguranță cu care acest fanatic trăiește într-un sens sau altul”(17). Alți exegeți, poate cei mai mulți, și-au elaborat comentariile în jurul unor propoziții sau fraze cioraniene care violentau înțelesurile comune și șocau: “Aș vrea o Românie cu populația Chinei și destinul Franței”, sau “Nu pot iubi decât o Românie în delir”, sau “acel blestem poetic și național care se cheamă *Miorița*”, pentru a aminti doar câteva dintre ideile ce făceau din Cioran un autor bun de tras în țeapă, cum

malicios zicea A. Acterian. Alte caracterizări făcute autorului și cărții *Schimbarea la față a României*: “dramatism gratuit” (cu rădăcini în Șestov și Nietzsche), “vehemență factice”, “procedee artificiale” și “platitudini” (Miron Radu Paraschivescu, în *Azi*, ian. 1937); “o carte profetică”, “gânditor simfonic” și “filosof liric” (Dragoș Protopopescu, în *Buna Vestire*, martie 1937); cartea e “primul semnal de bucium pentru deșteptarea noastră”, ea nu e deloc cerebrală, ci este o “poemă” care nu trebuie înțeleasă ci smițită (Toma Macovei, în *Vremea*, martie 1937); Cioran privește România prea mult prin vizorul politicului, renunțând la spiritual, deși destinul țării noastre se înfăptuiește nu pe planul mistic, ortodox, ci pe cel al politicii occidentale, adică: prin salturi (Dan Petrașincu, în *Viața literară*, apr. – mai 1937); *Schimbarea la față a României* este “una dintre cele mai bune cărți ale veacului” (Nicolae Ciuceanu, în *Primăvara literară*, mai 1937); “lirism sacadat, discursiv, îngrijorător prin valabilitatea lui de axiomă” (Stelian Tecuceanu, în *Semne*, iunie 1937); autorul “preferă eroarea în locul evidenței”, are “pasiune pentru absurd”, e un “paradoxeur neîntrecut” (Ionel Neamtzu, în *Pământ și vrajă ardeleană*, dec. 1937); nu e o “carte de program și doctrină, ci una de viziune și profeție” (Bucur Tincu, în *Linia dreaptă*, martie 1938); “exerciții de limbaj” (Dragoș Vrînceanu, în *Curentul literar magazin*, febr. 1940); “gânditor romantic” (Victor Isac, care scrie un studiu mai extins dar superficial, tot în *Curentul literar magazin*, oct. 1940); se vorbește de un complot împotriva cărții lui Cioran, o “tăcere parcă anume orchestrată”, o “conspirație mută” (Grigore Popa, Dan Petrașincu, în *Viața literară*, apr. – mai 1937 și *Sfarmă piatră*, mai 1940).

Mai toate recenziile făcute *Schimbării la față a României* ilustrează un exces comun: ele fac risipă de adjective, ca și textul cioranian. Sunt constatate afinități sau filiații ideologice sau de idei, iar în foarte puține cazuri răzbat razele unui studiu stăruitor asupra operei (18).

În anii '70, gândindu-se la *Schimbarea la față a României*, “operă delirantă”, Emil Cioran îi scria fratelui său: “Câteodată ajung să mă întreb dacă am scris chiar eu acele divagații care se tot citează. În orice caz, mai bine m-aș fi plimbat *pe subt Arini*... Entuziasmul este o formă de delir. Noi am suferit de boala asta și nimeni nu vrea să creadă că ne-am vindecat” (Paris, 2 nov. 1973).

Metehnele detectate în discursul din *Schimbarea la față a României* au fost, de atunci, mereu reiterate. Cine citește cel de-al doilea volum din *Istoria filosofiei românești* poate afla că, alături de Crainic și Nae Ionescu,

autorul *Căderii în timp* a fost, în politică, militant activ, neobosit al legionarismului (analiza acestei dimensiuni, în alți termeni însă, o face și Z. Ornea în *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*); partizan al regimului bazat pe autoritate și al cultului forței, justificând – prin aparența sa la “noua aristocrație legionară” –, războiul și barbaria hitleristă. Judecățile finale ale acestui “tratat” cu ambiții de “cercetare filosofică” sunt – pentru a ne folosi de un barbarism modern –, irefutabile și, prin urmare, inatacabile: negativismul total al lui Cioran ducea inexorabil la antiintelectualism, agnoscitism și subiectivism, iraționalism și agresivitate. S-a găsit în acest fel unul din teoreticienii extremei drepte, care – prin atitudinea lui – ar fi deschis “calea arbitrariului politicii fasciste”.

Dar același Cioran ar fi blamat, să nu uităm așa de ușor – deopotrivă comunismul, democrația (desigur, pe cea totalitară), materialismul istoric și, ce credeți? clasa muncitoare. Lucrul acesta s-ar fi întâmplat – credea alt exeget – întrucât cel ce a scris *Istorie și utopie* n-a înțeles fenomene social-politice precum fascismul și comunismul. E greu de explicat însă cum un politolog ca Vladimir Tismăneanu, spirit modern ca substanță ideatică și stil, descoperă în același Cioran nu un nepriceput ci, dimpotrivă, un specialist de avangardă. Dovada este aflată în aceeași *Schimbare la față a României*, “unul dintre cele mai importante manifeste ale fascismului european în varianta sa <<național-bolșevică>>”, o carte care ar aparține “acelui clan care a facilitat instaurarea dictaturii fasciste în România, preludiul sângeros al nu mai puțin odioasei tiranii comuniste” (v. “Revoluționarii mistici ai României”, *Cuvântul*, nr. 7, iulie 1997).

Atitudinile acestea față de opera lui Cioran erau un fel de continuitate firească a anatemelor încă din anii ’50 încoace din malaxorul “critic” al ideologiei comuniste. Pentru exegeții “de serviciu”, iremediabil vexați, Cioran făcea parte – ce fericire pentru cel ce, atunci, hoinărea cu bicicleta prin Franța –, din “filosofia burgheză” și era, alături de Mircea Eliade, “dușman de moarte al noii forme de viață, socialistă”, și sub “oblăduirea reacțiunii din Franța”(19).

După 1956, când era editată *Ispita de a exista* (o carte, au spus unii, în care blamarea românilor a depășit orice limită), Cioran devine un “ucenic mistificator al lui Heidegger”, dar și un autor care debita elucubrății despre locul și oamenii originii sale.

Totuși, pentru vorbele tari pe care le rostea atunci Cioran despre români, el nu era judecat atât de nedrept: “Etica <<selecționată>> a domnului Cioran e o etică de apatrid, o etică de renegat”(20). Scriitura voit

paradoxală, pe care unii critici se fac că nu o sesizează în *Ispita de a exista* (v. secțiunea “Mica teorie a destinului”), e aproape singurul lucru prin care alții îl simt pe Cioran legat de un trecut aruncat poate prea devreme în debaraua propriei sale istorii. D.D. Roșca e dezgustat și revoltat de *Ispita de a exista* și scrie un text lung și lipsit de orice minimă înțelegere pentru autor, în care vede totuși “un remarcabil talent literar”, dar cu gândirea rămasă, după un sfert de secol, în același loc și devenind ceea ce însuși Cioran își dorește: “un caz”(21).

Pentru opera lui Cioran, anii 1957, 1958 și 1959 sunt cei în care se produce, în regia unei comenzi ideologice, o critică orchestrată contra acesteia. La numele deja amintite (N. Bolboacă, Dinu Lipatti, D.D. Roșca) se mai adaugă altele (Radu Popescu, G. Călinescu, Șerban Cioculescu, Nichifor Crainic, Lucian Blaga), iar “instanțele” critice se vor numi *Gazeta Literară*, *Contemporanul*, *Glasul Patriei*, pentru a aminti unele piese ale artileriei de partid. Mai toate textele “contra” apărute atunci s-ar putea subsuma titlului pe care-l purtau rândurile scrise de Blaga: “Farsa originalității”.

Articolul publicat de autorul *Eonului dogmatic* ridică însă multe semne de întrebare, el fiind poate cea mai neașteptată reacție românească împotriva lui Cioran. Scris în 1959, pentru revista *Tribuna* (care-l ceruse), textul a fost publicat după moartea lui Blaga în *Contemporanul* (nr. 45, 9 noiembrie 1962) și inclus apoi în volumul *Isvoade* (Ed. Minerva, 1972). Există mărturii orale despre “autenticitatea” atitudinii blagiene, în mare parte nu atât de diferită de cea din alte pamflete care, idubitabil, aparțin lui Blaga (avem în vedere, de pildă, relația filosofului cu C. R.-Motru). Însă dincolo de orice imixtiuni ale factorilor “extra-estetici”, textul se cuvine judecat prin semnele paternității date de semnătura care-l însoțește (22).

Teza de la care Blaga se simțea “ispitit” să plece în comentariul său asupra cărții *La tentation d'exister* (*Tendința de a exista*, traducea el) era una care ține într-un fel de mitologia creației: “Cine forțează originalitatea, uzurpă prerogativele muzelor”. Cioran îi apărea ca autor de cărți “alcătuite în spirit supraréalist”, apt să mai scrie, realist însă, una despre “Tehnica Succesului Literar”, iar temperamental îl considera “un depresiv grandilocvent care se complăce într-un univers contaminat de haos”. Lecturile din autori germani, cu care a venit în contact încă din adolescență, l-ar fi influențat atât de mult încât Cioran a ajuns să sufere de “amnezia ghilimelelor”.

Fiindu-i “mereu interzisă în pragul <<rădăcinilor>>” și transformând-o într-un nesemnificativ “joc secund”, originalitatea lui Cioran, spune Blaga, este, în punctele ei esențiale, “mimată”. El are “fobia cuvintelor răsuflăte” și rămâne iremediabil la “vârsta adoptivă” a unui “adolescent”, unul cu “talent publicistic”, care joacă mereu “farsa originalității” (primul act al acestei piese s-a petrecut când l-a mimat pe Kierkegaard în cartea de debut).

Însă cel mai mult pare să-l fi iritat pe Blaga *Ispita de a exista*, aici unde “rătăcitul” recurge la “isprava” de a defăima poporul din care se trage, obârșiile sale. “Ne este foarte greu să transcriem toate rușinoasele rostiri, cadențate spre încântarea urechilor străinătății”, spune Blaga, punându-l pe Cioran în slujba forțelor obscure ale diasporei. Mai mult, după ce aflate *in extremis*, pe când voia să-și încheie pamfletul, că Emil Cioran publicase cu puțin timp în urmă în *Nouvelle Revue Française* eseul “Amicii mei, tiranii”, Blaga, indignat peste măsură, pronunță diagnosticul final. Cioran devenise un “caz” iremediabil și, lipsit de originalitate, el își continua încă “numai rolul de bufon care îngână”. “Elucubrațiile” din revista pariziană și entuziasmul mimetic manifestat față de Nietzsche i-ar fi putut reaminti, spune Blaga, filosofului german ultimele sale cuvinte: “Luați-l de aici. Nu e zmeu, e maimuță!”

Citești și recitești textul lui Blaga și parcă nu-ți vine să crezi ochilor. Cuvinte apăsătoare, rostite de cineva care le știa ca nimeni altul greutatea și efectul. Un creator de opera căruia Cioran era fascinat în tinerețe, când a vorbit de “stilul interior” al lui Blaga, “cea mai completă personalitate din România” (23) de atunci. Dar nici când va fi un “rătăcit”, la Paris, Cioran nu va renunța să lectureze poemele lui Blaga (fratele său, Aurel, îi trimitea în 1967 un volum) și antologia lui de poezii populare. Va fi dezamăgit însă citind pamfletul apărut în *Contemporanul*: “Nu-i nevoie să-mi trimiți textul lui Blaga despre mine. L-am citit și nu mă onorează nici pe mine, nici pe el. Bietul de el! Mă bucur că mi-a dat prilejul să mă descotorosesc de respectul pe care mi-l inspiraseră cărțile lui, substanțiale dar plicticoase” (24). Resentimentul lui Cioran pare însă superficial, căci el nu atingea prețuirea pe care discret i-o păstra: “Am citit în dimineața asta cu oarecare emoție câteva poezii de Blaga. Aveam un dinte contra lui, din motive meschine. Trebuie să recunosc că era cineva” (25). Și ca să nu-și dezmință stilul paradoxal, după o lună și ceva de la aceste rânduri, Cioran scria unui alt prieten: “Ca să rămânem la valorile indigene – cât de artificial, de lent,

scremut este un Blaga alături de El!” (26; “El” nu era altul decât Eminescu).

Neîndoielnic că un Cioran citit cu penseta în mână – care lasă în urmă şuvoiul ameninţător al croşetelor – este una din cele mai maladive lecturi. Mai ales a unei cărţi în care politicul e văzut ca o încununare a biologicului agresiv din noi, când nu mai dictează interesele, ci instinctele primare care vor să instaureze “domnia abjecţiei dinamice” (v. *Istorie şi utopie* 1992, p. 77). Ca puţini alţii, Cioran vrea să arunce lumina asupra celei mai întunecate părţi a Eului nostru. Află astfel că barbaria vieţii este congruentă, compatibilă adică, cu barbaria persoanei noastre. Şi asta când “boala” are statut ontologic specific: *e modul nostru de a fi* (influenţă a lui Foucault!?).

S-a spus că există, la Cioran, un “exces al expresiei”, un “stil al morţii”, pe care numai limba maternă îl putea da. Copleşit de deşertăciunea fără margini a Ecclesiastului, filosoful român face din *invectivă* ceva extrem de banal. Cu astfel de moştenire lăsată, bunăoară, de un Caragiale – cu care, spiritual vorbind, e rudă de sânge –, Cioran nu se putea apropia de o cercetare riguroasă. Rămâne doar un *eseior* pe o temă cu variaţiuni, făcând din furie şi tristeţe substanţe protectoare pentru fiinţa lui, dar transformându-i limbajul în ceva maladiv care se zbate “între blestem şi mahal” (27). E stăpânit de limbajul limitei, în care umorile coexistă într-o luxurianţă debordantă. Un limbaj căruia îi place să se joace cu morile de vânt ale adjectivelor superlative şi ale negaţiilor uneori absolute. Astfel spus, un scriitor al tensiunii umorale, un nihilist aparte în care *voinţa de putere a limbajului* se luptă cu *voinţa de distrugere* dictată de afect. Pe cât de mult stăpâneşte nuanţa imperceptibil de fină a vocabulei, pe atât de mult se avântă, alteori, în generalizări. Sintagmele de cuantificare devin atunci un fel de jonglerie cu sabia înghiţită sau cu flăcările mistuite miraculos de un cîrcar. Prin firea sa structural poetică, Cioran ajunge – cum observa undeva Noica –, la *pamfletul fără obiect*. Semn, desigur, că el cantonează până la urmă în imaginar şi face *pro tanto* literatură.

Afirmaţiile sale autoreferenţiale făcute atunci şi după susţin ipoteza aceasta: “Norocul meu şi al României – este că n-am cunoscut de aproape această ţară când am scris despre ea, fiindcă apăsarea cea mai îngrozitoare carte ce s-a conceput vreodată despre o comunitate umană”(28). Sau “*Schimbarea* e pentru mine ceva îndepărtat, preistoric, un prilej de uimire, un produs de delir, în sfârşit – o divagaţie. Nu cred că mai poate fi adusă în discuţie în acest moment. N-are-a face! – Adevărul e că suntem bătrâni şi

trebuie să suportăm consecințele”(29). Și tot lui A. Acterian îi scrisese prin 1975: “În tinerețea noastră eram chinuiți de gustul pentru scandal, pentru istorie. *Schimbarea la față* e o mărturie în acest sens”(30); sau într-o altă scrisoare adresată aceluiași: “Cât despre afirmațiile incredibile pe care le descoperi în *Schimbarea*, află că Jenny mi-a spus-o încă de prin 1936. Găsea că e absurd și ridicol să faci atâta caz de Istorie – divinitatea mea de atunci. Avea dreptate, numai că eram tânăr, orgolios și nebun, cuprins ca atâția alții de un soi de delir. Ideea că fac Istorie mă arunca în transă. Ce dobitoci am putut fi!”(31). Fratelui său, Relu, îi va mărturisi însă o retractare parțială într-o epistolă din 1947: “Mi-am schimbat oarecum punctul de vedere în tot ce privește realitățile <<istorice>>. Uneori îmi pare direct comic că am putut să scriu *Schimbarea la față*; -nu mă interesează. [...] Orice participare la frământări temporale e timp pierdut și risipire inutilă. Lucrurile acestea le-am priceput prea târziu din păcate, dar mă consolez de a le fi priceput măcar acum” (32). Sau ceea ce îi va scrie mult mai târziu: “În privința neamului nostru cred că nici o iluzie nu mai este permisă, acum mai mult ca niciodată. Am față de el un soi de dispreț disperat. Viziunea din *Schimbarea* mi se pare astăzi inacceptabilă, cu excepția totuși a părților negative. Trebuie să recunosc totuși că fatalismul valah m-a marcat așa cum te marchează o boală sau o ... iluminare. Nu poți scăpa de propriile-ți origini și, mai cu seamă – de-ale noastre”(32).

În discursul din *Schimbarea la față a României* e este, așadar, multă literatură. La care am adăuga faptul că eseistul judecă parcă mereu istoria prin doimea *stăpân-slugă* sau prin rolurile de *victimă* și *călău* (din care face chiar condiții așa-zicând ontologice pentru existența unui popor). De aici provine defetismul, fatalismul, cultivarea fanatismului, intoleranței și a răzbunării. Istoria îl cere pe Șef, pe Coducător sau pe Tiran.

Vorbeam de acea împotrivire de sine pe care un autor o trădează sau chiar o afișează frenetic. Este ceea ce a făcut Cioran, între altele, cu textul *Schimbării la față a României*, pe care, după vreo 50-55 de ani, îl judecă și adnotează mai mult dubios decât sever. Să spunem pe scurt despre ce este vorba. Cu aceeași voluptate a contradicției care l-a caracterizat mai totdeauna, Cioran a suprimat integral din textul ediției apărute la Editura Humanitas capitolul “Colectivism național”, iar din cel intitulat “Spirala istorică a României” a lăsat la o parte mai toate pasajele referitoare la unguri (judecata față de această etnie răzbate, însă, dezinvolt din alte părți ale lucrării, pentru a nu mai vorbi de fragmentele din *Istorie și utopie*, neatinse deloc în versiunea românească).

Cioran *pro* și *contra* Cioran. Autorul nu rescrie *Schimbarea la față a României*, ci se cenzurează, se suprimă pe el însuși (o “biografie” nu lipsită de importanță a cărții lui Cioran a scris Marta Petreu: *Un trecut deochiat sau “Schimbarea la față a României”*, Biblioteca Apostrof, 1999). Desigur, Cioran este stăpân pe creația sa și nimeni nu i se poate împotrivi. Nu este însă tot atât de stăpân și pe interpretările – mai mult sau mai puțin speculative –, care se pot face în fața acestui gest. “Am crezut de datoria mea să suprim câteva pagini pretențioase și stupide” – spune justificativ în rândurile care însoțesc ediția de acum, considerată “definitivă”.

Data: 22 februarie 1990, nota cu care deschide volumul trebuie citită și recită. Am văzut cum o judeca un exeget ca Pierre-Yves Boissau. După succesive lecturi, o întrebare tot mai rămâne: care să fie motivațiile acestei schimbări de “fizionomie”, ale redimensionării “formeii conținutului”? Mai ales că, venite de la un “bricoleur” cum este Cioran, cuvintele acestea-aparent neutre, detașate-, ascund aceeași retorică, aceeași ispită a paradoxului, precum și o histrionică simetrie a vocabulelor. Cioran nu face-cum s-ar putea crede-, vreun act poetic, ci asigură lucrării – prin “ajustare” – un *confort ideologic contextual*. Numește paginile primei ediții drept “divagații” scrise la 24 de ani cu “pasiune și orgoliu”. E atât de rupt de placenta făcerii încât acestea constituie textul “cel mai străin”. După care continuă: “Nu mă regăsesc în el, deși *îmi pare evidentă prezența isteriei mele de atunci*” (s.n.). (O reacție similară avusese Cioran și față de antologia de texte publicistice *Revelațiile durerii*, Echinox, 1990, când îi replica lui Dan C. Mihăilescu, autorul *Prefetei*: “Nu veți ști niciodată în ce disperare m-au aruncat unele dintre observările dvs. în ce mă privește. Cred că meritam ceva mai bun. Trecutul meu era demn, cred, de puțină uitare” – v. *Litere, arte, idei*, nr. 23 din 26 iunie 1995.)

E limpede, pentru cine confruntă cele două ediții ale *Schimbării la față a României*, că lectura lui Cioran nu e atât psihologică – așa cum procedează de obicei –, ci e făcută mai degrabă dintr-o presantă grijă, de ce să n-o spunem? *ideologică*. Neîndoielnic că detașarea față de textul cărții n-a survenit în ultima parte a vieții lui Cioran. Discursul acesta îi apărea “cel mai străin” și în Franța, prin ’47, când spune că și-a schimbat punctul de vedere “în tot ce privește realitățile <<istorice>>”. Avea dreptate Cioran și știa ce spune: *Schimbarea la față a României* este cartea lui cea mai “fenomenală”, cea mai circumstanțiată. Una scrisă în mare parte pe epiderma istoriei, cu cerneala și sălbăticia afectului. Scrisă chiar cu disperarea care ia forma pură a lucidității, o luciditate corodată – ca la

Eminescu -, de stratul barbar, bestial al ființei. (Textul *Mon pays*, scris în anii '50, un document într-adevăr tulburător, califică, între altele, violența limbajului din *Schimbarea la față a României* ca fruct al unei "iubiri răsturnate", al unei "idolatrii pe dos".)

Dacă ar fi vreodată concepută vreo "sistematică a disperării", opul lui Cioran ar trebui neapărat să facă parte din ea. Scriind poate cele mai profunde, dar și cele mai pătimase, pagini despre *inerția românească*, despre ieșirea din anonim și despre relevarea individualității, filosoful a riscat – cu dezinvoltura unei metafizici juvenile -, un discurs dilatat enorm în neantul, în negativul lui. Riscul acesta îi smițise integral încă din 1947, când, în aceeași epistolă trimisă fratelui, strecura și un mic autocomentariu: "Un om, dacă vrea să-și păstreze cât de cât demnitatea spirituală, trebuie să uite calitatea lui de contemporan. Ce departe eram acum dacă aș fi știut acest lucru la douăzeci de ani. Fiecare ins e *victimă propriului său temperament*. Eu ced a fi *lichidat multe erori și multe speranțe înșelătoare*". După care îi dădea și un sfat: "Încearcă, prin orice mijloc, să te ții în afară de orice pasiuni vremelnice și superstiții care otrăvesc inutil sufletul și elanurile spiritului. Numai așa se pot suprima *regretele inutile și nădejile ineficace*" (34, subl.n., I.D.).

4. Soluția "colectivismului național". *Schimbarea la față a României* era, spune Z. Ornea, "documentul" cel mai important al generației '30 (35). Este motivul pentru care nu putem ignora ceea ce Emil Cioran a vrut să excludă din acea *Schimbare la față a României*, puțin schimbată dar "definitivă" ca ediție, și pe care, preciza autorul, "nimeni nu are dreptul s-o modifice".

Sunt îndepărtate, uneori cu sens, alteori fără, propoziții și fraze care nu au întotdeauna încărcătură ideologică. Să ilustrăm: "Forța este sau etic sau dincolo de etic. La drept vorbind n-au nevoie nici să se sprijine și nici să se condiționeze." "Poate că istoria este, de fapt, singura scuză a timpului. Ce face Soloviev în fața istoriei? Dezertează în mistică" (36). "Ca oameni vrem dacă nu dreptul, în tot cazul libertatea la multe speranțe. Ca români, nu putem avea decât una singură: speranța într-o altă Românie"(37). "Eu vreau alt neam!"(38). "Lenin, Hitler, Musolinii rămân în istorie nu numai prin marca personalității lor, ci și prin crizele de ordin ideologic și moral, provocate în omenire. O idee politică dacă n-are răsrângeri peste cercul de valabilitate și de aplicare, dacă nu depășește spațiul pentru care a fost special creată, n-are nici o valoare istorică. Hitlerismul, dacă n-ar fi pus atât

de categoric problema iudaică, dacă nu aducea o soluție într-o problemă universală, interesa mai puțin lumea. Tot așa atitudinea lui ostilă creștinismului sau bolșevismului”(39). “Ah! de-aș fi un Sf. Ilie să arunc fulgere și trăsnete peste această țară, de câte ori nu vrea să fie alta!”(40) “Existența miturilor este o probă a micimii ființei umane”(41). “Ungurii nu mai au nici un sens în univers, iar dacă faci abstracție de unguroaice și de muzica de țigani, n-au avut niciodată. Bulgarii se vor satisface în amintirea câtorva culmi atinse prin cruzime, sârbii se vor mulțumi să rămână sârbi, iar grecii vor ști că orice grandoare este ireversibilă”(42). “Hitlerismul mi se pare a fi o mișcare serioasă în faptul de a fi știut asocia direct conștiinței misiuni istorice a[le] unei națiuni, problemele inerente justiției sociale. Iar bolșevismul, dacă înseamnă o barbarie unică în lume, prin afirmarea absolută a justiției sociale, este nu mai puțin un triumf etic unic”(43).

Acesta este conținutul croșetelor practicate de Cioran pe corpul textului princeps al *Schimbării la față a României*.

De ce s-a speriat însă Cioran de capitolul “Colectivism național” încât să-l elimine complet? Aici el dezbate “unica soluție”, “unica ieșire” a României din starea în care era, aducând în prim-plan ceea ce numea, cumva impropriu, concretul național.

Cioran era interesat acolo cu frenezie de “naționalism” și de vitalitatea acestuia, în spațiul unei națiuni ale cărei forme de viață gravitează în jurul forței și justiției sociale. Lenin îi apărea o personalitate de-a dreptul providențială. El “a salvat naționalismul” (astfel s-ar fi transformat în unul “reacționar”, care n-ar fi putut rezolva conflictele și inegalitățile sociale) și, “cu Klausewitz la căpătâi” și dând dovadă de “fanatism sublim”, a ajuns să fie “prototipul omului politic al vremurilor viitoare”(44).

Naționalismul românesc avea, pentru Cioran, o viziune relativ îngustă, una din cauze fiind centrarea acestuia pe o chestiune care ar trebui să fie periferică: “revolta împotriva străinilor”, îndeosebi a evreilor. Exista o rațiune istorică a acestei atitudini: “O mie de ani am trăit cu toții sub străini; este o lipsă de instinct național a nu-i urî și a nu-i elimina”(45). Numai că evreii “cel mult au amânat ceasul solemn al României; ei nu sunt, în nici un caz, cauza mizeriei noastre, a mizeriei noastre de totdeauna”(46). Așa încât antisemitismul nu putea constitui “o cale de intrare în istorie”, iar naționalismul românesc trebuia să se fundamenteze pe “dorința de răzbunare a somnului nostru istoric”, pe un “gând mesianic”, pe “voința de a face istorie”.

Și totuși, invocând teorii partizane, “chestiunea evreiască” rămânea “absolut irezolvabilă” în perspectiva istoriei universale, dar nu și în aceea a unei istorii naționale (ceea ce făcea Germania cu evreii era oare o “soluție”?) Între evrei și neevrei exista o prăpastie care nu putea nicicând dipărea. “Omenește nu ne putem apropia de ei, fiindcă evreul este mai întâi evreu și apoi om”(47).

Caractereologic vorbind, evreii sunt, în anumite “momente istorice”, trădători, se amestecă în destinul unor comunități prin atitudini false (“În toate înfrângerile naționale, singurii care nu-și pierd cumpătul sunt evreii”), acceptă cu cinism prigoana și exilul și se dovedesc, tocmai de aceea insensibili. Cioran crede că toate vicisitudinile care s-au abătut asupra evreilor nu i-au făcut să sufere o tragedie a înstrăinării. O ipoteză, să recunoaștem, greu de admis, chiar cu o armătură serioasă de argumente, care lipsește însă din secvențele teziste specifice discursului cioranian. “Evreii sunt singurul popor care nu se simte legat de peisaj (privești ar fi fost mai adecvat – n. n., I.D.). Nici un colț din lume nu le-a modelat sufletul; de aceea sunt aceeași în nu importă care țară sau conținut. Sensibilitatea cosmică le e străină. Țigani, care și-au târât existența pe la marginea satelor și orașelor, cu atâtea crepusculuri și aurore în suflet, sunt infinit mai aproape de natură decât evreii, care poartă de-a lungul istoriei obscuritățile ghetto-ului, cu tristețile lui scârboase și cu ironiile dezgustătoare, care au scos de mult pe evrei din natură și care îi mențin muștrător în istorie”(48).

Cu toate că evreii alcătuiesc “cel mai inteligent, mai dotat și mai obraznic popor”, Cioran nu și-ar fi dorit niciodată o atare origine: “Dacă aş fi evreu, m-aş sinucide pe loc”. E vorba însă de evreii de după război, cei care s-ar fi împotrivit încercărilor românești de consolidare națională și politică (paradoxal, însă, regimul politic de la noi i-a protejat).

Dar evreii erau vinovați și pentru că ei au contaminat socialismul cu “viziune materialistă” și cu internaționalismul, denaturând astfel “ideea colectivistă” cu marxismul. Comunismul dorit de ei cuprindea în sine “elementele care pot să le justifice și să le ușureze rătăcirea lor prin lume”(49).

Concepția antropologică a comunismului îi apărea lui Cioran tot atât de precară ca și aceea a creștinismului, care “n-a dat omului pâinea cea de toate zilele; două mii de ani omenirea a înfometat în amăgirea veșniciei. Căci, din păcate, creștinismul n-a fost numai o învățătură pentru oameni săraci, ci și o fabrică de oameni săraci”(50). Recunoaștem în aceste

sofisme, ca și în altele referitoare la evrei, influența pe care a exercitat-o asupra lui Cioran gândirea lui Nietzsche. Pagini întregi din *Antichrist* răzbat de sub afirmațiile din acest capitol, exclus, al *Schimbării la față a României*.

Limbajul pamfletar al lui Cioran nu-l ocolește, nici în acest loc, pe român, îndeosebi pe intelectualul român. “Nu există ființă mai înclinată ratării ca românul. Pe lângă alte cauze, absența unei conștiințe naționale puternice a fost hotărâtoare. [...] Nihilismul aproximativ al românului își găsește în ratare implicația firească. Este nihilist un popor care n-are istorie și rămâne mai departe, până ce nu devine națiune”(51). Iar intelectualul român, la 30 de ani, “a redevenit materie”, are “sâmburele lăuntric” putred, “s-a dezrădăcinat și a pierdut contactul cu poporul”. El a ajuns – față de țaran, care e plin de virtute, cu toate că nici lui “nu i-a priit în cultură” –, un “neant spiritual”. Tratată uneori cu patimă în literatură, problema dezrădăcinării continua, spune Cioran, “să mocnească în înclinarea națională spre ratare”. Concluzia era catastrofală: “României i-a lipsit totdeauna forma interioară. Când prea rigidă, când prea gelatinoasă, ea își căuta o cale de viață prin desigurul propriilor sale deficiențe”(52).

Xenofobia specifică spațiului nostru a fost facilitată, credea Cioran, de o inegalitate “de nivel istoric” dintre români și minorități, pe fundalul unei națiuni încă neformată. Ce însemnau aceste deosebiri pe care le reformula pentru a nu știu câta oară? Trebuie observată, mai întâi, aici o logică aproape complet denaturată, una parcă voit dereglată (vă amintiți cumva aforismul lui Blaga unde spune că broasca dintr-un puț de apă crede că bolta cerească ține cât gura fântânii?). “Sașii se simt legați de România numai prin peisaj.” Fără să fie însă periculoși, constituind mai degrabă “o oază morală în Balcani” (zece milioane de sași ar reprezenta o primejdie mai mică decât ceea ce poate genera un milion și jumătate de evrei), aceștia “se izolează și ne disprețuiesc”(?!). Mai mult, chiar dacă sașii sunt firi întreprinzătoare, cu “viziune constructivă”, ei au avut totdeauna o existență “centrifugală”.

Cu evreii s-a petrecut însă altceva. “Vitalitatea iudaică este atât de agresivă și voința de acaparare atât de persistentă încât toleranța față de acest popor muncitor și explorator ar însemna falimentul nostru sigur”(53). Popor “cerebral”, “paria și nimbul echivoc al istoriei”, evreii ar trebui să recepteze antisemitismul ca fiind “cel mai mare elogi” care li s-a adus.

În ceea ce-i privește pe unguri, ei “se mărginesc a fi cinstiți și a ne urî”. “Este prea mult sânge în spiritul maghiar, pentru ca Ungaria să fie

altceva decât suflet” (54; etnia maghiară va fi pusă sub lupa unor dioptrii deformatoare în capitolul “Spirala istorică a României” – v. pp. 219-234). Opiniile lui Cioran ating în aceste pagini maxima lor inadecvare. Judecata cade în speculație sterilă, în derizoriu, în facil. Ungurii ar fi venit în câmpia panonică să bea și să cânte. Și atunci, se întreba Cioran, ce putem spune că “rămâne de unguri”? Doar unguroaicele și muzica lor. “La judecata de apoi, ungurii n-au voie decât să trimită o bandă de țigani, și vor fi primiți în paradis fără nici un comentariu”(54). Lipsiți și ei de “simț politic”, cu “instincte de nomazi”, au răspândit în lume țigani, femei și “români care se tem de unguri”.

În fața acestor inegalități, a dezastrului care amenința, spune Cioran, România, soluția era aceea a „colectivismului național”. Care însemna spargerea tuturor tiparelor mediocrității, dezvoltarea până la cinism a unui spirit politic și folosirea forței. Într-un asemenea mecanism, puterea devine “criteriul valorii”, iar transformarea politicului în viziunea asupra lumii (*Weltanschauung*) convertește forța într-o “axă a istoriei”. O logică socială insolită se instalează: “Din punct de vedere politic, un sergent de stradă are o realitate mai mare decât un înțelept. Tot așa, pentru un stat în timp de pace, un acar este mai util decât un general”(55). Politicul ajunge “să încalcece istoria”: totul devine politic. După cum zice Cioran, totul devine mistic, acel mistic prin care istoria se salvează pe ea însăși.

Primul pas spre salvare ar fi trebuit să fie atingerea unei supremații spirituale și politice a României în această parte a Europei. O atare obsesie politică ar contura, poate, României un destin politic, prin care, cu ajutorul forței, ar avea și un destin istoric. “Colectivismul național, spunea în 1936 Cioran, este unica soluție pentru România, unica ieșire”(56). Mărginită ideologic de Germania și Rusia, țara noastră trebuie însă, pentru a se împlini, să treacă dincolo de hitlerism și bolșevism. Nu paseismul celui dintâi și nici viziunea asupra vieții și universalismul pretentios al celui alt erau căile de urmat, ci “cultul conștient al forței, obsesia nelimitată a puterii, megalomania organizată” (influența Germaniei) și “frenezia industrializării, mistica lumii urbane, voința absolută a unui salt istoric, discontinuitatea prin revoluție ca o manifestare vitală” (influența Rusiei; 57). Toate acestea la un loc ar fi alcătuit figura naționalismului românesc (prin care România să se individualizeze), dar nu unul care să semene celui promovat de Daudet și Maurras, căci ar fi însemnat să rămânem, ca și francezii, la un fel de “deliciu estetic” în rezolvarea unor chestiuni politice fundamentale. Angajată într-un proces hegemonic în sud-estul Europei, țara

noastră avea în față, potențial, o misiune extrem de dificilă: “fi-va România țara unificatoare a Balcanului, fi-va Bucureștiul noul Constantinopol?”(58)

Ceea ce se desfășurau ca discurs, în *Schimbarea la față a României*, nu erau, spune autorul, decât “sugestii pentru grandoarea României”, “liniile mari ale destinului nostru”, fără să se recurgă însă la “detalii” și la “soluții imediate”. Ceea ce nu însemna că nu puteau fi desprinse “implicații practice și speciale”. Dar retorica lui Cioran nu-și lăsa, nici aici, măcar la garderoba raționamentelor, cutia sau trusa, ca și dexteritatea de prestidigitator (uneori amator) al paradoxului. Corolarul “sugestiilor” sale îmbrăca, în context, forma sub care se puteau erija unele “soluții” radicale.

Nu vom pune nici o clipă la îndoială onestitatea lui Cioran, faptul că România constituia pentru el un pretext de “tristețe teoretică”. Și nici nu vom spune că avea, în *chiar acel moment*, alt interes decât “avântul ascendent” al țării noastre, “spirală istorică” a acestuia. De aici, probabil, această carte în care Cioran constata “defectele” României “cu pasiunea și regretele unei iubiri disperate”. Și tot din această miză a reflecției cioraniene s-au ivit și frazele sale așezate la sfârșit: “Oare să nu pâlpâie în noi nimic din ethosul eroic și convulsionar al Spaniei și Rusiei? Să ne fie pe veci străine excesele și paroxismul sufletului germanic? Nu vreau o Românie logică, ordonată, așezată și cuminte, ci una agitată, contradictorie, furioasă și amenințătoare. Sunt prea mult patriot ca să doresc fericirea țării mele.

[...] Până acum am fost reptile; de aici încolo ne vom ridica în fața lumii, pentru a se ști că nu numai România este în lume, ci și lumea în România. De nu vom trăi apocaliptic destinul acestei țări, de nu vom pune febră și pasiune de sfârșit în începuturile noastre, suntem pierduți și nu ne mai rămâne decât să ne recâștigăm umbrele trecutului nostru”(59).

Aproape orice operă se poate, fie chiar și postum, răzbuna pe autorul ei. Crezând că e stupid să scrie “o carte de fapte fără o viziune de reformă”, Cioran a ajuns, împotriva voinței sale, exact la polul opus: un demers teoretic în care căile de redresare erau utopice.

Oricare ar fi însă codul de lectură al *Schimbării la față a României* – o carte deloc sistematică, o încercare, spuneam, de reflecție agonică pe teme politice și social-culturale –, se impune cred, înainte de toate, marele coeficient de “poeticitate” a limbajului; pe de altă parte, se poate lua în seamă un posibil raport între viziunea utopică la care ajunge exacerbarea lucidității (luciditatea ca formă a disperării: “Îmi place-nclipele de tristețe să măresc intensitatea acestora...”; “Viziunea lucidă și amară a trecutului –

cel al României, n.n., I.D. –, trebuie trăită până, în ultimele consecințe...” și ideologia și politica imanente contextului (60). Prima sugestie pe care am detaliat-o puțin în rândurile de față, poate părea superfluă. Exegeții au observat însă în proza mediativă – ceea ce se întâmplă de altfel și în eseu –, performanța lui Cioran de a atinge “echivalentul a ceea ce înseamnă perfecțiunea poetică” (Jean François Revel). De aici capcana în care intră interpretul operei sau consecințele ce apar dintr-o utilizare inadecvată a citatului. *Sub acest aspect*, eseuul lui Cioran este un dezinvolt și ideofag exercițiu de stil al unui gânditor-artist.

Dar mai poate fi vorba în cartea lui Cioran și de altceva. Cu câțiva ani înaintea apariției *Schimbării la față a României*, în 1932, Aldous Huxley publica romanul *O splendidă lume renăscută*. Era acolo proiectul unei lumi viitoare, în care inșii puteau fi programați, înaintea nașterii, pentru a răspunde nevoii sociale. Cele cinci tipuri – Alpha, Beta, Gamma, Delta și Epsilon – destinate, primul, conducerii și controlului, iar ultimele două, muncii manuale, trăiau într-o fericire de neînchipuit. Nu le lipsea nimic, aveau până și joc de golf electronic sau “Electronic Bumble-Puppy”. Ca într-un paradis regăsit, nu există aici tristețe sau boală, neajunsuri sau neplăceri; oamenii sunt toți fericiți, trăiesc în medie șaizeci de ani, după care adorm senini – asta e moartea! – pentru eternitate. Iar dacă se ivesc, totuși, mici necazuri, un drog sau un somnifer îi scutesc, inofensiv, de orice consecințe negative. În societatea lui Huxley, nu există *opозиție la ceva*, pentru că toată lumea e în consens perfect cu ceea ce există.

S-a spus că, în afară de una sau două excepții, determinațiile societății huxleyene se răgăsesc azi, *tale quale*, în spațiul Europei Occidentale sau al Americii de Nord. Anii treizeci erau, așadar, cum nu se poate mai fecunzi pentru plăsmuirea unor utopii. În continuarea unui viguros filon utopic, imaginarul social își îmbogățea sfera prin construcții românești, prin teorii socio-politice, prin eseuri elaborate la nivelul intersecției dintre istoric, politic, etic și cultural. Comparând *Schimbarea la față a României* cu *O splendidă lume renăscută*, fără să uităm însă o clipă că e vorba de un eseu și de un roman, vom observa deopotrivă inadecvarea la real și evaziunea din aceasta, pe care o propun. Dar dacă Huxley voia să ofere oarecum o senină compensație într-un viitor nedefinit, cartea lui Cioran pleda cu violență pentru substituirea unei realități cu alta. Sau, mai radical spus, romanul lui Huxley producea vrând, nevrând un paliativ romantic pentru realul imediat, în vreme ce eseuul lui Cioran exprima, cum ar spune Karl Mannheim, pe care-l citează P. Ricoeur, altă “mentalitate

utopică”, și anume, “absența oricărei reflecții cu caracter practic și politic asupra sprijinului pe care îl poate găsi utopia în realul existent, în instituțiile sale și în ceea ce eu numesc credibilul disponibil al unei epoci”(61). Un romantism insolit, cu o vehemență deloc domolită a vocabulei, într-o derulare viforoasă a silogismelor nu de puține ori transformate în sofisme și hrănite dintr-un scepticism împins în abisul său ontologic, iată ce caracteriza, în mare parte, discursul utopic cioranian care, pe măsură ce avansa, măsura parcă tot mai mult cenzura instituită între imaginar și real. Exercițiu stilistic prea tușat, eseuul lui Cioran risca să devină o “poveste” sanguinară despre “destinul” unei țări, un destin surprins pe segmentul de istorie dintre decăderea și voința de grandoare a acesteia.

5. “Sensul profund al utopiei”. Relația “istoriei” cu “utopia” avea de altfel să revină, parcă obsesiv, în creația lui Cioran, dar ea va cunoaște o tratare mai detașată și mai “sistemată” în *Histoire et utopie* (Gallimard, 1960; Humanitas, 1992).

Apărută într-o vreme când “angajarea” era *en vogue* în mediul francez (și nu numai), *Histoire et utopie* reprezenta, în biografia operei lui Cioran, o tentativă de două ori explicativă: mai întâi discursul *ne era adresat*, pentru a desfășura la vedere mecanismul utopiei, o utopie care se întâlnea, diferențiat, și în Est, și în Vest (62). Dar, în egală măsură, cartea era și autoreferențială, conștient proiectată, prin premisele sale, asupra operei de tinerețe, îndeosebi a *Schimbării la față a României*, în relație cu care trebuie inevitabil conceput eseuul din 1960 (63). Această a patra carte în franceză a lui Cioran, apărută la trei ani după ce autorul refuzase premiul Sain-Beuve pentru eseu (1957), nu a avut o receptare critică atât de entuziasmată. Silogisme la întâmpinării au oscilat între caracterul “tres (trop?) prophétique” (Erica Marengo) și impresia de noeme deja “datate”: “les idées mortes du siècle dernier” (J. Duvingnaud), recunoscându-se, e drept, și o anume sensibilitate la schimbările petrecute, cum s-ar spune, “sous nos yeux”.

Există o invariabilă a atitudinii umorale în cele două lucrări: starea și destinul României, ambele conturate pe fundalul insuportabilei istorii și în relație de proximitate cu vecinii. Suportul critic – sau rațiunea suficientă –, era același cu cel ce răzbate din publicistica anilor ’32-’33 sau din *Pe culmile disperării* (1934): în numele “Vieții” (“mișcarea Vieții” era sinonimul “divinității”) erau aduse obiecții și erau exprimate rezerve radicale față de Rațiune, care nu mai putea fi calea “regenerării” nici a

lumii, nici a României din acea vreme. De ce? Pentru că regimul politic (cu semnul său distinctiv: regimul parlamentar) românesc “a ruinat utopia”, cea din urmă fiind, în viziunea lui Cioran, vitală dacă vrem ca o societate să nu devină, ca și viața lipsită de utopie, “sufocantă”. Într-un dialog cu Michael Jakob, publicat inițial în germană (München, 1994) și preluat apoi de *Magazine littéraire* (64), întrebând dacă este adevărat că ar fi fost, la sfârșitul anilor '40, în mod deschis și fanatic antidemocrat, Cioran, după ce accentua că pe atunci nici nu exista în România o adevărată democrație, conchidea: “J'étais antidémocrate, parce que la démocratie ne savait pas se défendre. J'ai attaqué la démocratie à cause de sa débilité”. Regimul, continua filosoful, nu avea instinct de conservare, iar democrația românească nu dădea probe serioase de vitalitate și nu era la nivelul situației istorice. Ținta sa a fost chiar Iuliu Maniu, “șeful democraților”, căruia îi sugera ironic că ar trebui să fie lider de partid în Suedia, și nu în România, deoarece el lupta cu “concepte pure” cu care, în Balcani, n-avea nici o șansă. Descoperim aici de altfel unele din tezele cu care Cioran își întemeia conceptul de utopie, căci în textul său din 1960, sub conjuncția istorie și utopie, el medita chiar la precaritățile democrației.

Concepută mai târziu ca “principiu de regenerare a instituțiilor și popoarelor”, utopia care îl satura de frenezie pe tânărul Cioran, în perioada interbelică, avea în ea o supradoză de cea mai pură ficțiune. Autorul făcea *literatură* era un *eseior*. (Reamintim ceea ce spune Cioran în dialog cu Fritz J. Raddatz – în 1986, în *Die Zeit*: “Dar poziția mea a fost întotdeauna una *estetică*, nu una politică...”.) Numai așa se poate explica (nu și justifica) gândul că, pentru a-și dobândi o “soartă” pe măsură, România ar fi avut nevoie de un fel de “electroșoc” religios. Nu încapă îndoială că istoria (aceea făcută de “plutonieri inspirați”) îi provoca lui Cioran, încă de atunci, migrene insuportabile, stări transcrise atât de fidel în “fișele de observație” care alcătuiesc *Schimbarea la față a României* și adnotate, peste timp, în încercarea mai senină din *Lettre à un ami de lointain*, text apărut inițial în *Nouvelle Revue Française* (1957) și devenit apoi, cu supratitlul “Despre două tipuri de societate”, introducerea lămuritoare la *Histoire et utopie*.

E cunoscut mai de mult timp conținutul acelei “scrisori” adresate lui Noica, “prietenu de departe”, ca și *Răspuns al unui prieten îndepărtat* pe care filosoful aflat cu domiciliul forțat la Câmpulung Muscel îl expediasse, la Paris, pentru a fi publicat în revista mai sus citată. (Epistola lui Noica a fost redactată în limba română, iar Cioran, “cu franceza sa extraordinară”, ar fi trebuit să-i dea forma convenită; textul nu a apărut însă în NRF, întrucât

Cioran se temea de consecințele pe care le-ar fi avut asupra autorului, ci, după 1989, într-un număr din revista “22”, reprodus după aceea și în addenda traducerii *Istorie și utopie*, Humanitas, 1992.)

Lettre à un ami de lointain (scrisoare “fatală lui Dinu”, cum însemna Cioran pe exemplarul din *Histoire et utopie*, pe care ne-a făcut onoarea să ni-l trimită în 1991(era, în fond, o tardivă și subtilă postfață la *Schimbarea la față a României*, cu toate că, așa cum observa și Noica, ea *rafina* aproape totul: impulsurile care l-au legat de unguri, degringolada și anatema aruncate de politic asupra spiritualului (slujit de intelectual), utopia comunismului. Era rafinată, mai întâi, relația cu ungurii – semnificată dominant prin figura jandarmului devenit din teroare a copilăriei, simbolul pentru străin, dușman, chiar semnul pentru Celălalt –, relație încărcată acum de accentele nobile pe care le pune deopotrivă asupra sufletului maghiar și a limbii acestei etnii, a acelor “cuvinte de nectar și cianură, atât de adaptate la exigențele unei agonii” (după care, din aceeași plăcere nemăsurată pentru graiul unguresc, adaugă: “Ar trebui să răposăm pe ungurește – iar dacă nu, să renunțăm a mai muri”). Cioran rămâne însă și aici, ca și în *Schimbarea la față a României*, “omul banuiei”, cum ar spune Paul Ricoeur, cel ce speculează, prin vizorul unei atare strategii, elementul social-politic. Imun doar în iluzie, abordând eseistic ideologia, și nu epistemologic, fără să distingă în scepticismul său între relaționism și relativism, el credea, instinctiv, că poate exista neatins de virusul detectat (și detestat): “ideologia este gândirea adversarului meu, este gândirea *celuilalt*”(65).

Istorie și utopie încerca să facă, totodată, și o detașat-senină arheologie a sufletului rus. Cioran investiga psihologic subterana rusă în care se afla, nu fără surprindere, “mania grimasei monumentale”, gustul unui “statornic amator de utopii”, cea din urmă fiind o “feerie monstruoasă”, “grotescul în *roz*”, nevoia de-a oscila fericirea – adică inimaginabilul – cu devenirea și de-a împinge o viziune optimistă, inconsistentă, până acolo unde-și regăsește punctul de plecare: cinismul pe care voia să-l combată. Viitorul, spunea în 1960 Cioran, va aparține Rusiei, doar puțin lipsind ca acest spațiu să nu-și revendice întreaga Europă.

Teoria “ritmului vital” a lui Ludwig Klages și ordinea valorilor vitale la care Cioran adera în publicistica anilor ’30, pe scurt, viziunea vitalistă și “aproximativ freudiană” asupra spiritului n-a fost, peste vreme, abandonată. Același elogiu al iraționalului, al instinctului și al excesului, al acelui binecuvântat rest de barbarie care sălășluiește în omul agonie. De aici

gestul de a respinge postura “omului atenuat”, blazarea și îndoiala, dezabuzarea și opinia cu vertebre gelatinoase, naționalismul superficial, de aici atitudinea care exaltă în fața pasiunii nelimitate și a freneziei, a existenței tragice și a sensibilității mistice, a negativității feroce – determinații, între altele, ale energiei explozive, ale vitalismului.

Erau însă, toate acestea, o înfundătură fiziologică pentru gândirea lui Cioran? Să fi ajuns filosoful nu în meta-fizic, ci, cum au crezut unii, în biologic? “Unde sunt, se întreba el însuși, transfigurările, sentimentul muzical al existenței și voluptățile stărilor anterioare, combinate cu cele de tristețe și dramatism? Biologia noastră este o biologie transfigurată, întunecată și adâncită de nopți, de mistere, de chinuri și iluminată de extaze, de beatitudini și de visuri” (66). Un răspuns nu poate fi evitat: Pentru ca să înființeze, spiritul lui Cioran trebuia să-și momească permanent luciditatea cu paradoxul sau contradicția, cu o mistică a negației de care nu s-a despărțit toată viața. Chiar faptul că a părăsit România, spunea în 1991 filosoful, era “un semn de adeziune negativă la destinul țării”.

Vitalismul immanent viziunii despre istorie se insinuează până și în substanța limfatică a judecății geopolitice, sau în silogismul care raționalizează politica însăși. Europa era alcătuită, spune Cioran, din “*zone de vitalitate*”, în care se putea detecta prezența diferită a unui *grad de instinct*. În est, unde Rațiunea era pusă integral între paranteze, instinctul este mai viu și mai viril (în Rusia, intensitatea acestuia avea să convertească infinitul spațial în categorie politică), în schimb, pe măsură ce înaintăm spre vest, instinctul se atenuază, se diminuează, slăbește în forțele sale. După ce am trecut de Viena (“extremitate geografică a moleșirii occidentale”), suntem deja în spațiul existenței trăite profund, tainic, acolo unde ființa umană se hrănește din toată agoniseala strânsă la gândul unei reînvieri.

Politicul ca atare avea, în *Lettre à un ami de lointain*, sau în secțiunea care face o romantică incizie pe “mecanismul utopiei”, conotații similare cu acelea specifice publicisticii lui Cioran din perioada interbelică. Fără să fie o preocupare profundă și fără să-și pună chestiuni autentice (adică “inutile”), dimpotrivă, sferă a simulacrului, a “pseudoproblemelor”, loc în care se ascunde mai degrabă “filosoful cel rău” din noi, politica eșuează, la Cioran, în *marginalitate*, ea se învârtește “doar în jurul omului”. Nu altul era punctul central, nu diferit era discursul social-politic al autorului în textele de tinerețe. Natura politicului era, și atunci, pusă la lucru pentru a exprima “exterioritatea”, valorile politice ființau undeva la

periferia unei ierarhii, iar structura spiritului politic conjuga, ca determinații esențiale, “limitarea, platitudinea și, ca o încoronare, nulitatea”. Intelectualii din generația lui Cioran, cu unele excepții, e-adevărat, se apropiaseră ireversibil de politică prin *deviere* de la problematica filosofică sau religioasă spre “alternativele” socio-politice ale stângii sau drepte, pe care le idolatrizau cu un “absolutism scandalos”. Imperativul cu valoare de poruncă era “să te încadrezi integral uneia sau celeilalte, să iei o atitudine politică, să faci aprecieri asupra Gărzii de Fier sau asupra ascendenței tinerilor de la <<stânga>>”(67).

Unde se autositua Cioran, în acel moment? “Personal, nu cred în nici o doctrină socială și nici o orientare politică, *fiindcă imperativul istoriei nu poate să-mi anuleze o perspectivă antropologică*, după care sursa inconsistenței lumii sociale și istorice nu rezidă în insuficiența ca atare a sistemelor ideologice, ci în *insuficiența iremediabilă a omului și a vieții*”(68). Suita aceasta de propoziții cuprinde, dincolo de retorica unei sincerități ce poate privi pieziș, două sau trei elemente a căror invarianță am urmărit-o într-un fel în substanța textelor publicistice scrise de Cioran în anii '30. Am “verificat” astfel coeficientul de autenticitate a ideilor emise, dar și pe cel de înrăurire a textului de context, acei factori ce puteau genera, cum se spune în *Lettre à un ami de lointain*, “speculațiile nebunești ce-mi pustiau și-mi întunecau spiritul”. “Empirismul politic” este, în acest sens, factorul patologic cel mai puternic, dar și cel mai execrabil, element epidemic care a transformat, credea Cioran, aproape toată generația sa într-o masă “politicizată”, făcând-o să se îndrepte cu intelectualii ei cu tot spre altceva decât spre spiritual.

Lettre à un ami de lointain poate fi descifrată, așadar, și ca o autoanamneză. Pacientul își este sieși analist, interpret și unul dintre posibillii terapeuți. Cioran se redescoperea, în urma unei fidel-infidele priviri în oglindă, sfârtecat de aceeași contradicție ineluctabilă și constitutivă pentru spiritul său: “un idolatru și victima lui *pentru* și a lui *contra*, un pătimăș rupt de pasiunile sale, un nebun preocupat de obiectivitate”. Un fel de maladie care, în alți termeni, însemna “tendința de a îmbrățișa toate cauzele”, dar și de a se disocia totodată de ele.

Învălmășagul anilor '30, Cioran se identifica pe sine în familia acelor spirite refractare la “superstițiile <<democrației>>”, sau la regimul parlamentar: “... eram tânăr și nu puteam admite alte adevăruri decât ale mele, nici recunoaște adversarului dreptul să le aibe pe ale lui, să profite de ele, să le impună. Faptul că mai multe partide se pot înfrunta, fără să se

nimicească, depășea puterea mea de înțelegere”(69). Pagina aceasta de “arhivă” aduce cu ea și balsamul unei familiare logici negative, în noțiunile căreia Cioran își exprima, cu o nostalgie nesfârșită, obsesia rădăcinilor. În acei termeni negativi, în acel limbaj autopunitiv, unul al “umilinței asumate și proclamate, al acceptării dezastrului”, pentru a-i invoca propriile-i vocabule, în care el afla toposul unui patriotism care, deși părea că “ține cumva de psihiatrie”, era totuși “singurul rezonabil”. Era, în fond, acea atitudine permanent reiterată și care, în 1943, căpăta o expresie ultimativ-dojenitoare: “Nu înțeleg cum există oamenii care dorm liniștiți, după ce se gândesc la existența subterană a unui popor persecutat, la secolele de întuneric, de groază și de iobăgie.[...] N-a înțeles nimic din problema României acela pentru care ea nu este o obsesie dureroasă”(70). Peste alți douăzeci și ceva de ani, judecata va încerca un azur tot mai accentuat și chiar un verdict culpabilizator asupra acelui exces: “Sunt eu? Nu sunt eu?[...] Adevărul este că credeam în mine, că-mi arogasem o soartă și că tensiunea interioară era întreținută de un vârtej în același timp rafinat și sălbatic. *Secretul meu era simplu: n-aveam simțul măsurii*. În fond aceasta-i *cheia oricărei vitalități*”(71; Paris, 16 iulie 1990). Cioran încercuia astfel cu un bețișor de mesteacăn pe nisipul memoriei sale acel loc geometric ce ascundea enigma tuturor descoperirilor sale. Tocmai de aceea, el are dreptul de protector al adevărurilor proprii, pentru care poate spune cu îndreptățire: *Noli me tangere*.

Gânditor profund tragic, din familia spirituală a celor hrăniți cu “tristețe bestială”, așezat cumva în descendența spirituală a lui Iov, negativist și nu nihilist, cum singur mărturisea, Cioran voia să treacă, o dată cu *Lettre à un ami de lointain*, de la figura unui “liberal intolerant” la aceea de “moderat desăvârșit”. Însă convertirea nu s-a produs, oricâte ofrande i-ar fi fost aduse, lui Cioran rămânându-i doar visul unei cumpătări ideale pe care spera să-l traiască, eliberat cândva. Discursul lui Cioran – cel din *Histoire et utopie*, dar și cel din *Schimbarea la față a României* – nu este deloc unul al rigorii epistemologice, al sistematizării intenționate, ci este întreținut de o “rațiune” sentimentală, rafinată în bolgiile biologicului transfigurat, argumentat sau exacerbat, după cum e cazul, de o nestăpânită erezie subversivă. *Viul*, *Viața*, este cel ce domină. Prin vinele silogismelor sale pulsează, ca și prin spiritul autorului, globulele Asiei, și nu claritatea și ispita latină. Gânditorul însuși se simte, ne-o spune în *Lettre à un ami de lointain*, ca și cum ar fi un “ultim mongol, un suflet turanic însoțit de trufia

și prestigiul jafului”. Ceea ce “justifică” și spaima lui Cioran ivită “nu dintr-o viziune a lumii, ci din crampele cărnii și tenebrele sângelui”.

Cioran nu trebuie luat însă *à la lettre* în textele sale social-politice, îndeosebi cele care au o zare de metafizică a istoriei. Delirantul și debordantul său tir lingvistic, acea “demență verbală” revărsată cu voluptate homerică nu au nevoie nici să fie salvate, nici scuzate și cu atât mai puțin, nici justificate. De altminteri, Cioran nu se (mai) poate apăra și nu știm dacă un atare gest ar avea vreun sens. Iar dacă vor să o facă alții, e nevoie de toate, cum sugera și Noica, să fie apărat împotriva chiar a lui însuși. Pentru un cercetător echilibrat și obiectiv, e limpede că intoleranța verbală și luciditatea exasperantă, eludarea distincțiilor și proliferarea speculativă a nuanțelor l-au izolat pe Cioran, nu numai ele, desigur, în subteranele parcă protectoare ale unui univers abstract. Este, poate, singura formă de cauciuc a excesului ideatic, a supralicitării aproape maniacale a formei expresiei, în fond a egocentrismului discursului cioranian, acolo unde coexistă lejer, uneori omonim, apocalipsa și utopia, și unde scrisul său atinge acel profesionalism gratuit, chiar aporetic, al “pamfletului fără obiect”, ceea ce este aproape totuna cu pamfletul utopic. Utopia, într-unul din înțelesurile pe care i le conferă Ricoeur, fiind “un exercițiu al imaginației pentru a concepe un <<altfel decât ceea ce este>> al socialului”(72). Sens care ar corespunde riguros, după același filosof, celui ideologic de “a fi așa și nu altfel”.

Fără să vrea, scriitorul Cioran era, în utopia sa, profund ideologic, chiar dacă “soluțiile” lui nu țin “nici de transcendență, nici de o ideologie, nici de o dogmă”(73). Deliberat însă și cu o avară complicitate, el s-a îndepărtat, în această figură a discursului, de *propriul* său timp, apoi *de* timp, nu prin orizontul sensului ci, paradoxal, printr-o “experiență a nonsensului”(74), și asta în pofida oricărui “exercice d’antiutopie” sau de “défascination” în care, sceptic, s-a aventurat. Iar sub acel “*dandysme metaphysique*”, diagnosticat de Silvie Jaudeau, descoperim în fond pe cel ce acceptă doar prezentul veșnic și pune între paranteze istoria însăși: “Ea nu este sălașul ființei, ci absența ei, negarea oricărui lucru, ruptura celui viu cu el însuși: nefiind din aceeași plămadă cu istoria, ne e silă să fim părtași la zvârcolirile ei”(75). Să fie aici cauza fundamentală a apolitismului – așa cum îl explică și Jaudeau – lui Cioran, tendința sa manifest-organică (76) de a se situa deasupra sau dincolo de evenimente?!

Pentru absența ființei, dar și a ființei istorice (în sens blagian), e nevoie astfel de un *limbaj* care poartă neîncetat și agonice lupte cu *prezența*

– aceasta pare să fie esențialmente nodul gordian al discursului cioranian contaminat involuntar, în *Schimbarea la față a României* și *Histoire et utopie*, de orizontul social-politic al ideologiei. Limbajul acestor lucrări, dar și cel din publicistica interbelică a autorului, structurează tipul de discurs pe care, cu o sugestie venită dinspre Pierre Bourdieu, l-am numi *discursul louche*: ca și persoanele cu privirea încrucișată, acesta *rostește* într-o parte și *semnifică* în alta. O figură a limbajului specifică, credem, operei în ansamblu, în care se strecoară ostentativ aforisticul, un fel de gardă de corp pentru limbaj, la adăpostul căreia autorul poate spune, ca și un Pascal sau Nietzsche, fără pericol, chestiuni particulare (aforismele sunt deopotrivă produse și producătoare, deoarece “sensul nu le preexistă, nici nu le este contemporan”; 77). Citit într-o asemenea “cheie”, textul lui Cioran se va dezvălui astfel mai fidel, în pliurile sale ascunse, îndeosebi acelor lectori care nu-l (mai) *admiră* pe autor. O operă citită, așadar, și nu doar citată, căci soarta lui Cioran, situat de Saint John Perse între cei mai străluciți esești după Valéry, seamănă întrucâtva cu a lui Borges, despre care autorul *Exercițiilor de admirație* scria: “Din momentul în care toți îl citează nu mai poți să-l citezi, sau, dacă o faci, ai impresia că vii să îngroși masa *admiratorilor*, a dușmanilor săi”. Cioran știa însă, din *Mahabharata*, un verdict la care ținea enorm: “Nodul destinului nu poate fi desfăcut; nimic pe lumea asta nu-i urmarea faptele noastre”. Și mai simțea că dacă nu ne este dat să-l întâlnim pe Dumnezeu, atunci trebuie să ne consolăm cu “dezmațul temporalității”.

Note și referințe

1. v. secțiunea consacrată lui Cioran în *Secolul XX*, 4-5-6-/1988, pp. 4-165.
2. Cioran, *Entretiens*, Ed. Gallimard, 1995, p. 22.
3. *Ibidem*, p. 217.
4. *Ibid.*, p. 129
5. v. Cioran, “Atrofia cuvântului”, în *Silogisme amărăciunii*, Humanitas, 1992, pp. 5-20. Rău primită de critica franceză, această carte însemna mult pentru Cioran, alături de altele două pe care le prețuia cel mai mult: *Despre neajunsul de-a te fi născut* și ultimele șapte pagini din *Căderea în timp*, “cea mai personală și în care am exprimat ceea ce mă apăsă mai mult pe suflet” (v. Cioran, *Entretiens*, ed. cit., p. 233).
6. v. analiza spectrală făcută operei lui Cioran de *Magazine littéraire*, nr. 327, decembrie 1994, pp. 15-61.
7. Șerban Cioculescu, “Operele premiate ale scriitorilor tineri needitați”, *Revista Fundațiilor Regale*, nr. 9, 1 sept. 1934.

8. Constantin Noica, "Pentru Emil Cioran", *Familia*, nr. 7, noiembrie 1934.
9. v. *Pro și contra Emil Cioran. Între idolatrie și pamflet*, antologie, cuvânt înainte și note de marin Diaconu, Editura Humanitas, 1998, pp.9-62.
10. Mircea Eliade, *Fragmentarium*, Editura Destin, 1990, pp. 33-37.
11. Cioran, *Entretiens*, ed. cit., pp. 232-233.
12. *Ibidem*, p. 215.
13. G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, Editura Nagard, 1980, p. 861 ș.u.
14. Nichifor Crainic, "Schimbarea la față a României", *Gândirea*, nr. 2, februarie 1937, pp. 93-95.
15. Mihai Ralea, "Emil Cioran, Schimbarea la față a României", *Viața Românească*, nr. 10, octombrie 1937, pp. 130-131.
16. Arșavir Acterian, "Emil Cioran, Schimbarea la față a României", *Vremea*, nr. 471, 17 ianuarie 1937, p. 4.
17. Pompiliu Constantinescu, "Anul literar [1937]", *Vremea*, nr. 519, 2 ian. 1938.
18. v. *Pro și contra Emil Cioran. Între idolatrie și pamflet*, ed. cit., pp. 75-122; 155-163.
19. v. N. Bolboasă, "Filosofia burgheză din România dintre cele două războaie mondiale, dușmana științei și materialismului", în volumul colectiv *Din istoria filosofiei în România*, vol. I, Ed. Academiei R. P. R., 1955, pp. 255-256.
20. Valentin Lipatti, "Un filosof al minciunii", *Gazeta literară*, nr. 13, 28 martie 1957. Ce să înțelegem din finalul textului, unde se spune: "și-ți făgăduim că vom traduce opera completă..."?!
21. D. D. Roșca, "Ispita de-a exista... a domnului Cioran", *Contemporanul*, nr. 18, 1 mai 1957.
22. Textul lui Blaga a fost inclus de Marin Diaconu în antologia *Pro și contra Emil Cioran. Între idolatrie și pamflet*, ed. cit., pp. 215-219. Citățile noastre trimit, fără note, la aceeași ediție.
23. v. "Stilul interior al lui Lucian Blaga", *Gândirea*, nr. 8, decembrie 1934; text inclus în antologia *Singurătate și destin*, ed. cit., pp. 275-280.
24. "Către Arșavir Acterian", 27 febr. 1973; în Cioran, *Scrisori către cei de-acasă*, Ed. Humanitas, 1995, p. 208.
25. "Către Arșavir Acterian", 23 iunie 1975; *op. cit.*, p. 219.
26. "Către Constantin Noica", 27 iulie 1975; *op. cit.*, p. 306.
27. În acești termeni îi scria Cioran lui Wolf Aichelburg în 16 iunie 1970, atunci când își muștra compatrioții (folosea cuvântul nemțesc *Landsleute*)-v. *op. cit.*, p. 240.
28. "Către Mircea Eliade", 7 mai 1937; *op. cit.*, p. 275.
29. "Către Arșavir Acterian", 15 martie 1981; *op. cit.*, p. 231.
30. "Către Arșavir Acterian", 24 august 1975; *op. cit.*, p. 219.
31. "Către Arșavir Acterian", 5 oct. 1971; *op. cit.*, p. 203.
32. "Către Aurel Cioran", 1947, *op. cit.*, p. 43
33. "Către Aurel Cioran", 30 august 1979, *op. cit.*, p. 173
34. "Către Aurel Cioran", 1947, *op. cit.*, p. 43
35. v. Z. Ornea, *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*, ed. cit., pp.50-52, 136-145, 190-200 și *passim*.
36. Emil Cioran, *Schimbarea la față a României*, Editura Vremea, 1936, p. 35.

37. *Ibidem*, p. 47.
38. *Ibid.*, p. 64.
39. *Ibidem*, p. 188.
40. *Ibid.*, p. 194.
41. *Ibidem*, p. 196.
42. *Ibid.*, p. 221.
43. *Ibidem*, p. 229.
44. *Ibid.*, p. 127.
45. *Ibidem*, p. 128.
46. *Ibidem*, p. 129.
47. *Ibidem*, p. 130.
48. *Ibid.*, p. 131.
49. *Ibidem*, p. 135.
50. *Ibid.*, p. 137.
51. *Ibidem*, p. 140.
52. *Ibid.*, p. 142.
53. *Ibidem*, p. 143.
54. *Ibid.*, p. 223.
55. *Ibid.*, p. 147.
56. *Ibid.*, p. 229.
57. *Ibidem*, p. 228.
58. *Ibid.*, p. 230.
59. *Ibidem*, p. 234.
60. Sunt foarte productive pentru această relație ipotezele lui Paul Ricoeur din *Eseiri de hermeneutică*, Ed. Humanitas, 1995, pp. 274-300.
61. *Ibidem*, p. 284.
62. Cu prilejul reeditării cărții *Histoire et utopie*, în 1977, R. Caillois observa că, “în stilul său caracteristic, Cioran atinge adesea sensul profund al utopiei” – *apud Magazine littéraire*, nr. 327, dec. 1994, p. 36.
63. v. lectura paralelă făcută de Sorin Alexandrescu, în *Contrapunct*, nr. 44, 1991.
64. Michael Jakob, “Leçons de sagesse”, *Magazine littéraire*, nr. 327, dec. 1994, pp. 18-27.
65. Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 206.
66. Emil Cioran, “Cultură și viață”, *Rampa*, nr. 4728, 16 oct. 1933; text inclus în *Singurătate și destin*, Humanitas, 1991.
67. Emil Cioran, “Între spiritual și politic”, *Calendarul*, nr. 261, 2 ian. 1933; *apud op. cit.*, pp. 152-155.
68. *Ibidem*.
69. Cioran, *Istorie și utopie*, Editura Humanitas, 1992, p. 7.
70. Emil Cioran, “Nu înțeleg cum există oameni care dorm liniștiți”, *Seara*, nr. 1834, 2-3 decembrie; *apud Singurătate și destin*, ed. cit., p. 338.
71. Emil Cioran, *Singurătate și destin*, ed. cit., p. 7.
72. P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 282.
73. Silvie Jaudeau, *Cioran ou dernier homme*, José Corti, 1990, p. 14.
74. *Ibidem*, p. 12.
75. Emil Cioran, *Istorie și utopie*, ed. cit., pp. 138-139.

HÎRTIA DE TURNESOL

76. Despre organicismul filosofiei politice a tânărului Cioran (mai exact: despre eșecul logic al acestuia, ca și despre confuzia comisă între “organic” și “mecanic”), H.-R. Patapievici a scris un eseu nu lipsit de profunzime: “Despre intoleranță: un studiu de caz”, în 22, nr. 36, 9-15 septembrie 1997.

77. Geneviève Léveille-Mourin, *Le langage chrétien, antichrétien de la transcendance: Pascal-Nietzsche*, Librairie philosophique J. Vrin, 1978, p. 135.